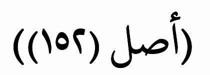


المملكة العربية السعودية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة التعليم عن بعد
كلية الشريعة ـ الانتساب المطور

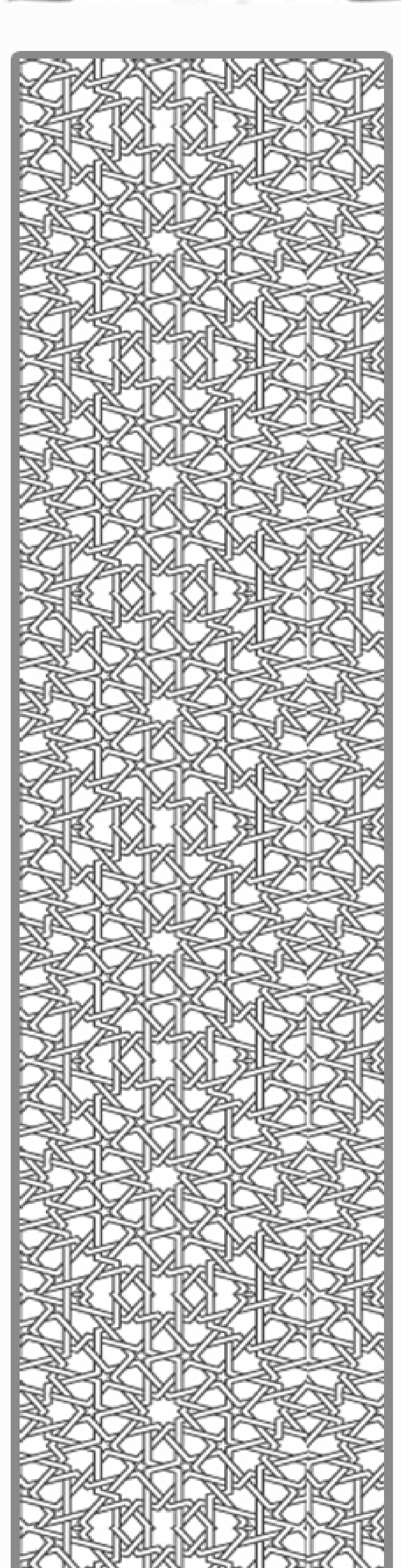


(أصل (١٥٢))

مقرر أصول الفقه

المستوى الثاني

أستاذ المادة:
د . عائض الشهراني



(المذكرات تم تفريغها سماعاً من المحاضرات الصوتية)
إعداد طلاب وطالبات كلية الشريعة
انتساب مطور

نسخة مدققة و مزيدة

١٤٣٢هـ

(كتب الله أجر كل من عمل على إعدادها وجعلها له صدقة جارية)

﴿ تـقـديـم ﴾

هذه هي الطبعة النهائية لمذكرات كلية الشريعة انتساب مطور تعليم عن بعد

وقد اعتمدت بتوفيق من الله بعد أن تم تدقيقها أكثر من مرة

من قبل طلاب وطالبات كلية الشريعة انتساب مطور

واخترنا أفضلها تدقيقاً وتم تلوينها وتنسيقها لتكون هي الطبعة النهائية

ولأنها جهد بشري لا يخلو من الخطأ ولا يصل للكمال

فنرجو عند وجود خطأ أو ملاحظة

كتابة تنبيه في الموضوع المخصص لذلك في منتدى المستوى الخاص بالمذكرة

في منتدى مكتبة كلية الشريعة: www.imam٨.com

وسوف يتم تصحيح الأخطاء بعد التنبيه عليها من قبل القائمين على إعداد المذكرات

ونسأل الله جزيل الثواب لكل من يعين على ذلك ويشاركنا فيه

(مجموعة إعداد مذكرات كلية الشريعة انتساب مطور)

الحلقة (١)

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله: سندرس في هذا المستوى ثلاثة محاور لمادة أصول الفقه

المحور الأول: علم المنطق كمقدمة لعلم أصول الفقه.

المحور الثاني: الأصل الأول والدليل الأول من الأدلة الشرعية وهو كتاب الله تعالى.

المحور الثالث: النسخ ومسائله الواردة في كتب أصول الفقه.

المحور الأول: علم المنطق:

إن كل علم له مبادئ، وكما قال الناظم:

إن مبادئ كل فن عشرة ... الحد والموضوع ثم الثمرة

ونسبة وفضله والواضع ... الاسم الاستمداد حكم الشارع

مسائل والبعض بالبعض اكتفى ... ومن درى الجميع حاز الشرفا

مبادئ علم المنطق

الأول: حده، ما هو تعريفه؟ لأنه لابد لكل فن أو علم أو موضوع حين ندخل فيه لابد من أول وهله أن نحده ونعرفه، من أجل أن نعرف بعد ذلك مسائله وما يتعلق به من معارف، فما هو تعريف علم المنطق؟

المنطق لغة: مأخوذة من نطق ينطق نطقاً، وهو المنطق مصدر ميمي، يطلق بالاشتراك على معنيين:

١- معنى التكلم والتلفظ، فيقال نطق بمعنى تكلم، وناطقني بمعنى كلمني، فعلم المنطق يعطي الكلام والنطق قوة وجزالة.

٢ – المنطق بمعنى الإدراك، والإدراك هو معرفة النفس للمعنى بتمامه، وبعلم المنطق تُدرك به الكليات وقوانينها. ولهذا كانت علاقة هذين المعنيين بعلم المنطق ظاهرة.

أهم تعريفات المنطق الاصطلاحية:

التعريف الأول (لشهرته عند الأصوليين والمناطقة): أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

قولهم "هو آلة" كالجنس في التعريف، فيشمل جميع الآلات، والآلات منها ما هو حسي ومنها ما هو معنوي، والآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله، كالمنشار للنجار، فالفاعل هنا هو النجار، والمنفعل هي الخشبة، والمنشار هو الآلة.

ونقول: كذلك الحال في علم المنطق، هو آلة، لماذا هو آلة؟ لأنه الواسطة بين الفاعل، والفاعل هنا القوة العاقلة التي بها تدرك الأمور، والمنفعل هنا هي المطالب الكسبية في الاكتساب.

بصورة أوضح: لماذا كان علم المنطق "آلة " في تعريفنا السابق؟ لأنه الواسطة بين القوة العاقلة التي بها يعقل، وبين المطالب الكسبية، فالمطالب الكسبية هي المدركات التي نريد إدراكها، ما نطلبه لندركه، هذا يحتاج إلى قوة عاقلة تدركه فالقوة العاقلة هنا هي الفاعل، والمنفعل هي هذه المطالب أو المدركات التي نريد أن ندركها، إذن ما الواسطة بين هذه القوة العاقلة وبين هذه المطالب الكسبية أو المدركات ؟ الواسطة هو علم المنطق، فهو بهذا كان آله، فهذا تفسير قول المناطقة بأن علم

المنطق هو آلة.

يقصد بـ "قانونية": كالفصل في التعريف فيخرج بها ما ليس كذلك، والقانون هو قضية كلية تنطبق على جميع جزئياته، وهو مرادف للقاعدة، القانون مرادف للقاعدة، القاعدة هي قضية كلية تنطبق على جميع جزئياتها أو على جميع أفرادها، مثل قول النحويين القاعدة عندهم أن الفاعل مرفوع، لا يمكن أن يأتي فرد من أفراد هذه القاعدة أو القانون فيخرج من هذا الحكم الكلي، فلا يمكن أن يأتي فاعل غير مرفوع.

وإنما كان المنطق قانونا لأن مسائله قواعد كلية تنطبق على الجزئيات المندرجة تحتها فلا يخرج منها شيء فهي آله قانونية.

قولهم "تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر" وهذا قيد أخر في التعريف، والمراد أن مراعاة هذا العلم، يعني علم المنطق على ما قاله المناطقة تمنع العقل عن الخطأ في الفكر، كما أن مراعاة قواعد النحو تمنع اللسان عن اللحن، فإذا صار الإنسان يراعي قواعد اللغة والنحو فلن يتطرق إلى لسانه اللحن، كذلك إذا راعى المنطقي قواعد المنطق فإنه لا يتطرق إلى فكره خطأ، هكذا قالوا.

وليس المراد بالفكر هنا أي التفكر والتأمل كما قد يتطرق في الوهلة الأولى للذهن، بل يقصد بـ الفكر في التعريف: أي ترتيب أمور معلومة للوصول إلى مجهول، وليس المراد بالفكر هنا التفكر والتأمل ! هذه الجملة : "تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر": تنبهنا على أن المنطق نفسه لا يعصم الفكر مطلقا، وإنما يفيد المراعاة، إذ قد يخطئ المنطقي لذهوله عن المراعاة، فإذا ذهل المنطقي عن هذه القواعد تطرق إليه الخطأ، لا للخطأ في تلك القواعد وإنما لذهوله عن مراعاتها.

كما أن النحوي قد يخطئ لا لأن القاعدة النحوية خاطئة وإنما لأنه لم يراعيها، هذا بالنسبة لشرح التعريف الأول من تعريفات المناطقة لعلم المنطق.

الموقف من هذا التعريف: أن هذا التعريف من أشهر تعريفات المناطقة وإلا أنه رسمي لا تعريف حقيقي.

التعريف الحقيقي: هو ما يتناول الماهيات، يعني ماهية الشيء وحقيقته عند تناولها في التعريف والحد يكون التعريف حقيقي، لكن إذا ذهبنا عن هذه الماهيات وهذه الحقائق، وعرّفنا بالصفات أو عرّفنا بالفوائد والثمرات أو عرفنا بحكم الشيء، فحينئذ ننتقل إلى أن يكون التعريف تعريفاً رسمياً لا حقيقياً.

التعريف الرسمي: ما يعرف بالصفات والفوائد والثمرات والحكم.

وإنما كان هذه التعريف رسمياً لا حقيقياً لاشتماله على أمرين:

١-أنه عرف المنطق بأنه آلة، وكونه آلة ليست حقيقة في المنطق، بل هي صفة من صفاته، والتعريف بالصفات من باب التعريف بالرسوم، لا التعريف بالحقائق.

٢-عرف المنطق بفائدته وثمرته، فقال: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن، فعصمة الذهن عن الخطأ إذا روعيت قواعد المنطق هذه ثمرة المنطق لا هو، أي ليست حقيقة المنطق هذه، والتعريف بالثمرة والفائدة تعريف رسمي لا حقيقي، لأن الفائدة والثمرة ليستا داخلة في ماهية الشيء بل خارجة عنه.

المناطقة يقدمون التعريف الحقيقي على الرسمي، ويجعلون من المعيب التعريف أن تلجأ إلى الرسم في التعريف أو التعريف بالرسم مع إمكان التعريف الحقيقي على الرغم من صعوبته.

التعريف الثاني لعلم المنطق: هو علم يُبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية، من حيث أنها توصل إلى معرفة مجهول تصوري أو تصديقي، وهذا هو التعريف الراجح لأنه تعريفاً للحد الحقيقي.

شرح التعريف:

قولهم هو علم: كالجنس في التعريف، فالعلم جنس يشمل طائفة من العلوم، وهذا قيد في التعريف، فقيّد التعريف أنه ما يبحث فيه عن المعلومات التصورية، و**التصورية**: نسبة إلى التصور، والتصور هو حصول صورة شيء ما في الذهن من غير أن يحكم عليه بنفي أو أثبات، أو إيجاب أو سلب، وبعضهم **عرف التصور** بأنه: إدراك معانٍ مفردة من غير إثبات شيء لها أو نفيه عنها.

مثل ماذا التصور؟ إذا جاءت لفظة: الإنسان حيوان ناطق أو حي ناطق، بمعنى واحد، فيأتي في الذهن معنى الحياة والنطق، والنطق هنا بمعنى الفكر، وكما مر معنا أن النطق في اللغة يأتي معنيين الأول الإدراك، والمعنى الثاني التلفظ، وكلاهما موجود في الإنسان، هذه اللفظة "الإنسان" إذا جاءت وجاء في تصورنا معنى الحياة والنطق الذي هو بمعنى الإدراك والفكر نكون قد تصورنا معنى الإنسان، فما حكمنا عليه بشيء أنه قوي أو مجتهد مثلاً ولكن كان دورنا هنا مجرد تصور لفظة الإنسان، فهذا يسمى التصور عند المناطقة.

قولهم: معلومات تصورية من حيث إنها توصل إلى معرفة مجهول تصوري أو تصديقي، الآن هذا المعلوم التصوري نبحث فيه في علم المنطق لنصل إلى معرفة مجهول تصوري، وهذا المعلوم التصديقي نبحث فيه للوصول إلى مجهول تصديقي، مثال: فما هي المعلومات التصورية التي أوصلتنا إلى معنى لفظة إنسان؟ المعلومات التصورية هي حي ناطق، هذه المعلومات أوصلتنا إلى المجهول وهو الإنسان، فإذا أردنا إدراك لفظة الإنسان نبحث في الجنس والفصل، فنبحث في حيوان ومعناها أو في حي ومعناها، ونبحث في ناطق ومعناها، فإذا فهمنا معنى كلمة حي أو حيوان وفهمنا معنى كلمة ناطق، عندها ننسب إحداهما للأخرى لننتج معرفة مجهول تصوري وهو لفظة الإنسان، هذا الشق الأول من التعريف.

ننتقل إلى معنى قولهم المعلومات التصديقية، المعلومات التصديقية نسبة إلى التصديق، والتصديق نسبة المعنى إلى الآخر إثباتاً أو نفياً، تلحظون أننا في معنى التصور نكتفي بمجرد الإدراك للفظة، فنقول لفظة الإنسان معناها كذا، مثلا: لفظة زيد هو هذا، هو فلان بن فلان، عرفناه وأدركناه ما حكمنا عليه بشيء، فمثلاً التصديق جملة: زيد كاتب، عندنا حكم هنا، حكمنا على زيد بأنه كاتب أو حمل الكتابة على زيد فهذا تصديق وليس بتصور، حين نحلل هذه الجملة، فهي مكونة من كلمتين، فلفظة زيد هذه التي تفيد إنسان معين، كوننا نتصور معنى زيد فقط من دون أن نحكم عليه بشيء فهذا تصور، وكوننا نتصور معنى كاتب فقط من دون أن ننسبه إلى زيد أو نحمله على زيد فقط، فهذا تصور، أما إذا نسبنا الكتابة إلى زيد أو نحكم على زيد بأنه كاتب فهذا تصديق، فالتصور إدراك معاني اللفظة، والحكم أو نسبة الشيء إلى الشيء بالوجود أو العدم، نسبة الكتابة إلى زيد أو عدم الكتابة إلى زيد هذا يسمى تصديق، هذا من حيث الجمل.

أحيانا يكون الحكم في عدة قضايا، كما في القياس المنطقي، يسمونها تركيب القضايا المتعددة كقولنا مثلاً: "العالم متغير"، هذه قضية، وهذه تصديق لأنه نسب التغير إلى العالم، "وكل متغير حادث" أي ليس أزليا، "إذاً العالم حادث"، إذاً عندنا سلسلة من القضايا وصلنا فيها إلى نتيجة، فأحيانا يأتينا التصديق من مفردتين ننسب بعضها إلى بعض مثل زيد كاتب، وأحيانا من عدة قضايا نركبها تركيبا منطقياً في قياس منطقي يوصلنا إلى نتيجة، وهذه النتيجة هي أيضا تصديق، فعندنا التصديق إما في قضايا أو في أقيسة نصل بها إلى نتائج.

إذاً عندنا تعريفان لعلم المنطق، الأول تعريف أكثر علماء المنطق وهو تعريفهم المنطق بأنه: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، وقلنا أن هذا التعريف خلاف الأشهر.

والتعريف الثاني ذكرناه لكم وهو قولهم: هو علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها توصل إلى معرفة مجهول تصوري أو تصديقي، وقلنا بأن هذا هو التعريف الراجح لأنه تعريف بحقيقة علم المنطق.

الحلقة (٢)

موضوع علم المنطق:

إن موضوع كل علم هو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي أوصافه التي تعرض له، فمثلاً موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث ما يعرض لها من بناء وإعراب وغير ذلك، كما أن موضوع علم الطب هو بدن الإنسان من حيث ما يعرض له من الصحة والمرض وغير ذلك.

موضوع علم المنطق أمران:

١-المعلومات التصورية، مثل قولنا: حي ناطق، فهذه الجملة تصل بنا إلى مجهول تصوري أي يمكن تصوره، فنبحث عن معلومة حي أو حيوان، ومعلومة ناطق من حيث أنها تصل بنا إلى معرفة هذا المجهول وهو الإنسان، وهذا المعلوم التصوري يسمى بالتعريف، أو بالحد، أو يسمى بالقول الشارح أو المعلومة التصورية، وهي كلها مترادفات تفيد شيئاً واحدا، فهذا الشيء الواحد هو أحد مواضيع علم المنطق.

٢- المعلومات التصديقية مثل القضية "العالم متغير وكل متغير حادث" من حيث أنها موصلة إلى مجهول تصديقي وهو "العالم حادث" (أي مخلوق)، وهذا المثال يعتبر من قضايا المناطقة.

ومن قضايا الفقهاء مثلا: الفقهاء يقولون النبيذ مسكرُ وكل مسكر حرام، النتيجة النبيذ حرام، فلمعرفة حكم النبيذ، نأتي بقياس منطقي مبني على مقدمتين عقلية وشرعية، فالمقدمة العقلية تم فيها بيان حال النبيذ بأنه مسكر، فكيف عرفنا أنه مسكر؟ بالعقل فنحن نرى أن النبيذ مسكر، وتسمى هذه المقدمة عند المناطقة بالمقدمة الصغرى، والمقدمة الثانية وهي الكبرى "وكل مسكر حرام"، هذه مقدمة كبرى وهي مقدمة شرعية لأنها مبنية على أدلة شرعية، فقد دلت الأدلة الشرعية على أن كل مسكر حرام، إذاً هذه المقدمة الكبرى أو الثانية أوصلتنا إلى نتيجة وهي أن النبيذ حرام، فحكم النبيذ لنا كان مجهولاً تصديقياً لا نعرف حكمه، لكن حين بنينا مقدمتين أحداهما عقليه والأخرى شرعية أوصلتنا إلى هذا المجهول التصوري وهو أن النبيذ حرام هل هو حرام أو حلال، فتوصلنا إلى أن النبيذ حرام، وهذه المعلومات التصديقية تسمى حجة، وتسمى دليلا، وتسمى برهان.

المباحث المهمة في علم المنطق التي تتفرع عن موضوع علم المنطق أمران، علم المنطق في مباحثه يُعنى بأمرين:

١- المبحث الأول الكبير هو مبحث الحدود والتعريفات، وتسمى بالمعلومات التصورية، وتبحث أقسام تلك الحدود وشروطها وما يتوصل به من تلك الحدود لمعرفة الألفاظ ومعرفة الكليات وما إلى ذلك، ويدرس فيه المناطقة ما معنى الحد وما أقسامه والتعريفات التي هي أقسام كثيرة، ثم ما هي شروط هذه التعريفات فهي لا تعرف جزافاً فلابد لها من شروط وضوابط، فيدرسون تلك الشروط ويبينونها ويطبقونها على الحدود لنصل إلى حد صحيح يمكن أن يعرّف به الشيء، ثم هذه الحدود عبارة عن تركيب ألفاظ فنحتاج أن ندرس ما دلالة كل لفظه من الألفاظ، فنحتاج أيضاً لمعرفة الكليات الخمس المعروفة (الجنس، الفصل، النوع، العرض العام، العرض الخاص) هذا كله من مباحث علم المنطق الذي تخدم به قضية التعريفات.

٢- مبحث القضايا والأقيسة وما يتعلق بها وهي المعلومات التصديقية، والتي توصل إلى معرفة التصديقات التي هي مباحث القياس، وتسمى بالبرهان والحجة.

إن القضايا عند المناطقة هي التي تتركب من موضوع ومحمول، وعند النحويين تتركب من مبتدأ وخبر، الموضوع عند المناطقة هو المبتدأ عند النحاة، والمحمول عند المناطقة هو الخبر عند النحاة، فكل جمله إسمية مكونة من مبتدأ وخبر فهي جملة عند النحاة وتسمى قضية عند المناطقة تتكون من موضوع ومن محمول، ومن خلال دراسة القضايا وتركيبها يمكن أن نصل إلى الأقيسة المنطقية، فالأقيسة المنطقية تتركب من قضايا، مثل عندما مثلنا على المعلوم التصديقي بقولنا "العالم متغير" فهذه قضية، القضية الثانية "وكل متغير حادث " فهذه قضية أخرى، هذا قياس منطقي نصل به إلى نتيجة منطقية سليمة وهي أن "العالم حادث"، مثل ما مثلنا به سابقا: "النبيذ مسكر" "كل مسكر حرام" "إذاً النبيذ حرام" إذن القياس المنطقي يتركب من قضايا كذلك، فتدرس القضايا ثم الأقيسة وأنواعها للوصول إلى نتائج صحيحة.

فضل علم المنطق:

يقول كثير من الفلاسفة أو المصنفين في علم المنطق ممن يستفيد من هذا العلم أن **علم المنطق نفعه عام في جميع العلوم**، لماذا ؟ قالوا **لأن به تفهم العلوم المتنوعة**، أي علم من العلوم يحتاج إلى تعريف، فلو أخذنا مثلاً علم أصول الفقه يأتينا مثلا (معنى السنة، معنى الإجماع، معنى القياس، معنى الإستصحاب) هذه كلها تحتاج إلى تعريفات، إذا أتينا نعرف تعريفات ليست تعريفات جيدة بحيث يتضح المعرف وتميزه عن غيره فسيكون التعريف ليس بجيد، كيف أبني التعريف؟ علم المنطق يخبرنا كيف نبني التعريفات وكيف تكون التعريفات صحيحة.

فكذلك في علم الفقه نريد أن نعرف أي معلومة فقهية، مثل معنى النجش معنى الإجارة، والمزارعة و المساقاة، المدبر. وهكذا من الألفاظ الفقهية التي يتداولها الفقهاء، نحتاج إلى صياغة تعريف مناسب كيف نصوغه؟ عن طريق علم المنطق. في علم العقيدة في علم النحو في كل العلوم نحتاج إلى تعريفات، لذا كان علم المنطق نفعه عام لجميع العلوم، كما أنه يرتب الذهن وفي مراعاة قواعده تأصيل لمدارك الإنسان، لكن هذا لا يعني أنه أفضل العلوم على الإطلاق كما زعم بعض المناطقة والمهتمين بهذا العلم، بل هو علم يعطى حجمه، فهو علم آلة لا مجال للتوغل فيه أكثر من كونه يخدم علوم متنوعة.

فائدة علم المنطق وثمرته، فمن أهم ثمرات معرفته:

١- معرفته تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، كما هو التعريف الأول من تعريفات المناطقة لهذا العلم، فقد ذكروا تعريفاً بالفائدة والثمرة فقالوا: هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

الآن إذا كان الإنسان يفكر بشكل سليم يقدم مقدمات عقلية منطقية صحيحة وليست خاطئة، سليمة وليست باطلة، حينئذٍ تقوده لنتائج سليمة، وهذا من باب العمل بالأسباب، فإذا فكرت تفكير سليم مع توفيق الله جل وعلا في الغالب تصل إلى نتائج سليمة، أما الذي يأخذ الأمور هكذا على ما هي عليه من دون أن يكون هناك تخطيط وتفكير ووضع مقدمات صحيحة للوصول إلى نتائج حينئذ تكون نتائجه في الغالب نتائج غير صحيحة، فإذاً المنطق يفيد في عصمة الذهن عن الخطأ في الفكر بشرط أن تكون القواعد والمقدمات صحيحة لا فاسدة (سليمة) ، فكما أن النحو يعصم اللسان عن الخطأ فلا تجد نحوي يلحن ويخطأ، فكذلك المفترض أن يكون المنطقي الذي يبني على قواعد صحيحة أنه يكون دائماً ذهنه مرتب ولا يصل إلى نتائج إلا وتكون صحيحة في الغالب، لذا يقول الأخضري في منظومته الشهيرة في علم المنطق، والمسماة بالسلم المرونق في علم المنطق يقول:

وبعد فالمنطق للجنان *** نسبته كالنحو للسان

فيعصم الأفكار عن الخطأ *** وعن دقيق الفَهمِ يكشف الغطاء

٢- أنه يمُكّن من أتقنه من الفهم الدقيق للأمور وترتيب الأفكار، والقدرة على الحكم على الأشياء بالصحة أو الخطأ.
هذا في غالب المقدمات المنطقية السالمة من الخزعبلات، ليس كل المقدمات المنطقية صحيحة، فبعضها يتعلق بجانب الألوهيات، وجانب الإلهيات جانب غيب لا يخضع للمعقولات، فعندما أُدخل المنطق والعقل في قضايا غيبيه أكون قد طبقت المعقولات في عالم الغيب، والمعقولات تطبق في عالم الشهادة لا عالم الغيب، لذلك يقول ابن تيمية في بيانه للشرع الحكيم: "الشارع أتى بمحارات العقول لا بمحالتها"، أي أنه لا يوجد في الشرع ما يستحيل على العقل فهمه، ولكن يوجد فيه ما يحير العقول، فالأمور الغيبية دائماً نسلم فيها بالنصوص سمعنا وأطعنا، والمناطقة عندما أدخلوا المعقولات في الغيب ضلوا وأضلوا، لكن حسبنا من المنطق هنا أن نبين منطق المصطلحات الذي ينفع في ترتيب القضايا ترتيباً صحيحاً للوصول إلى نتائج صحيحة دون الخوض في المنطق الذي يهتم بالغيبيات.
٣- أن هذا العلم يُولّد لدى المتمكن منه القدرة على إقامة الحجج والبراهين والدفاع عن العقائد ودحض شبه المخالفين.
أحياناً حين تكون مع شخص لا يعترف بالنص كأن يكون كافراً، فأنت إذا أمت له الأدلة من الكتاب والسنة تكون قد أخضعته بما لم يسلم به، أنت تحتاج إلى أقامة حجج عقليه على معتقدك، لأن المعتقد الصحيح لابد أن يكون كل شيء يدل عليه، الأدلة الشرعية والأدلة العقلية تدل عليه، فهنا المنطقي إذا أراد خدمة معتقده فيمكنه أن يقيم حجج وبراهين صحيحة مبنية على مقدمات صحيحة للوصول إلى تسليم الخصم، ويشبه الفلاسفة من غير بني الإسلام أو ممن هم من الإسلام ولكن ضلوا وتزندقوا وابتعدوا عن المنهج الصحيح في الاستدلال فأخذوا يتكلمون عن عقائد غير صحيحة، فيأتي أصحاب المعتقد الصحيح ويدفعون هذه الشبه ويدحضون هذه الحجج بأدلة تنفي هذه الشبه وتبطلها، كما فعل ابن تيمية في كتابه "درء تعارض العقل والنقل" في تسع مجلدات عرض فيه أدلة قوية عالج بها قضايا عقلية كبيرة، ففكرة كتابه هذا هي رداً على القانون الكلي الذي عند الأشاعرة وبلوره الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، فجملة الأشاعرة ومنهم الرازي عندهم القانون الكلي وهذا القانون هو إخضاع النقول للعقول.

نسبة علم المنطق:

أي نسبته بالنسبة لباقي العلوم، فإذا نظرنا إليه باعتبار مفهومه (تعريفه) يكون له نسبة، وإذا نظرنا إليه باعتبار موضوعه يكون له نسبة أخرى.
المنطق باعتبار مفهومه أنه علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها توصل لمجهول تصوري أو تصديقي، الآن أنا حين أعرف بهذا التعريف هل أحد ممكن يفهم أني أعرف الفقه أو أصول الفقه أو العقيدة أو النحو؟ لا، إذن المنطق من حيث مفهومه هو مباين ومغاير ومختلف عن سائر العلوم. (وسيلة لتحقيقها والدفاع عنها)
المنطق باعتبار موضوعه فإن علم المنطق كما سلف يبحث عن أمرين: المعلومات التصورية من حيث إنها توصل إلى مجهول تصوري، والمعلومات التصديقية من حيث إنها توصل إلى مجهول تصديقي، هذا موضوع علم المنطق، فما نسبته لسائر العلوم؟ نسبته أنه أعم من سائر العلوم مطلقاً، لأن كل علم يكون إما تصور أو تصديق خاص به، فمثلا: علم الفقه نقول: الإجارة مشروعة، مفهوم الإجارة نعرفه بالتصور، ومعنى مشروع أيضا تصور، ننسب المشروعية إلى الإجارة هذا تصديق، فهنا معلومات تصورية خاصة بالفقه، ومعلومات تصديقية خاصة بالفقه كذلك.
مثال آخر: الاستنساخ حرام، نعرف ما معنى الاستنساخ، وما معنى حرام هذا تصور، وما معنى حرمة الإستنساخ هذا تصديق، هذا خاص بالفقه.

كذلك مثلاً في اللغة نقول الفاعل مرفوع معرفة الفاعل هذا تصور، ومعرفة كلمة مرفوع هذا تصور، حمل المرفوع إلى موضوعه وهو الفاعل هذا حكم أي تصديق، إذن المنطق يعطينا القدرة عن كيفية تصور بقية العلوم، أي نبحث عن تصور لجميع العلوم، وكيف تبني تعريف؟ كيف تبني تصور؟ كيف تصل إلى أدلة؟ فكل علم لابد فيه من تصورات، تعريفات، أي علم من العلوم لابد فيه مقدمة تعريفية للمبحث الذي تريد أن تبحثه، ولا بد فيه من أحكام لهذه الأبحاث: حرام، حلال، هذا في الفقه، في الأصول: حجة أو ليس حجة، في اللغة: هذا مرفوع هذا منصوب، هذه أحكام، كل علم من العلوم يحتاج إلى تصورات وتصديقات خاصة به، فعلم المنطق يخدم كل العلوم ففيه تصور ينفعك في كل علم وتصديق ينفعك في كل علم، وكأنه إطار عام يمكن أن تسير عليه وتمثل به في كل مثال، فأحيانا نمثل بمثال في الفقه، بمثال في الأصول، بمثال عند الفلاسفة والمناطقة، بمثال عند أهل اللغة والعربية، فلماذا إذا كنت فقهياً لا تستطيع أن تمثل بمثال نحوي؟ لأنه لا يخدمك، أو عقدي؟ لأنه لا يخدمك، لكن في المنطق تستطيع لأنه عام وتنظير وتأصيل في مثل هذه المباحث، فهو نافع في جميع العلوم.

الحلقة (٣)

استمداد علم المنطق:

كل علم من العلوم يستمد من علم ما، أما علم المنطق **فيستمد من العقل**، لأنه عبارة عن مدركات تصاغ على شكل قضايا وصياغة فيها ترتيب عقلي من أجل الوصول إلى النتائج.

أحيانا يكون مركب في بعض مقدماته من أدلة شرعية، لكن الأصل فيه أن استمداده يكون من العقل المجرد، لذا بَحَث فيه أناس ليسوا من أهل الشريعة، بل أصله من الفلاسفة اليونان هم أول من وضعه وقعدوا قواعده، ومع مراحل التقدم في هذا العلم أُصيغ واستفيد منه في بيان استنباط الأحكام الشرعية.

أسماء علم المنطق:

الإسم المشهور هو **علم المنطق**، وسمي بهذا الاسم لأن معاني هذه الكلمة تجتمع فيه، فمن معاني هذه الكلمة التلفظ، التكلم، الإدراك، القوة العاقلة التي عند الإنسان، وكل هذه المعاني موجودة في علم المنطق، لذا سمي بعلم المنطق، فينتظم به اللفظ والكلام، فالكلام المنطقي في الغالب يكون جزلاً قوياً، فيحصل بالمنطق قوة الألفاظ، وقوة التراكيب.

كذلك قواعد هذا العلم يحصل بها الإدراك وتقوى بها القوة العاقلة لدى الإنسان وهي العقل، فالعقل كلما سار في القضايا العقلية كلما ازداد إنتاجاً واكتساباً وخبرة ويقوى بها، وكما يقول بعض العارفين: والتجارب للمرء عقل ثانٍ، فالخبرة والتجربة والاستفادة من العلوم العقلية تعطي العقل قوة وجزالة.

هناك مسميات أخرى لعلم المنطق: منها **علم الميزان، معيار العلوم، علم النظر، علم الاستدلال، قانون الفكر، مفتاح العلوم**، فعلم المنطق له أسماء كثيرة، بعضها عناوين لكتب.

من واضع علم المنطق:

واضعه هم الفلاسفة الأقدمون، ومن أبرزهم وأشهرهم **أرسطو أو أرساطا طاليس** اليوناني المتوفى سنة ((٣٢٢)) قبل الميلاد ويسميه الفلاسفة والمناطقة بالمعلم الأول، وقد ترجمه ونقله إلى علوم المسلمين جماعة من أبرزهم وأشهرهم **الفارابي** أبو نصر محمد بن محمد التركي الأصل المتوفى سنة ٣٣٩، وبسبب اهتمامه بمنطق أرسطو وشرحه لكتب أرسطو بسبب كتاباته الكثيرة فيه سمي بالمعلم الثاني.

مسائل علم المنطق:

إن المسائل التي يبحث فيها علم المنطق تتناول القضايا المتعلقة بالتعريفات والقضايا المتعلقة بالأقيسة، فعلم المنطق يبحث فيه عن أمرين ناتجين عن موضوع علم المنطق، فموضوعه هو المعلومات التصورية من حيث إنها توصل إلى مجهول تصوري، والمعلومات التصديقية من حيث إنها توصل إلى مجهول تصديقي، فالموضوع الأول يبحث فيه عن التعريفات، إذن المسائل التي تبحث هنا هي القضايا المتعلقة بالتعريفات لأن هذا يخدم موضوع علم المنطق، والموضوع الثاني الذي يبحث فيه المناطقة هي المسائل المتعلقة بالأقيسة لأنها تخدم موضوع التصديقات.

إذن خلاصة مسائل علم المنطق: أن علم المنطق يُبحث فيه عن مسائل وقضايا تتعلق بالتعريفات، ومسائل وقضايا تتعلق بالأقيسة المنطقية.

حكم تعلم علم المنطق:

كثر الكلام في حكم تعلم هذا العلم، فبعضهم يوجب تعلمه، و بعضهم يحرم تعلمه، وكثير من العلماء أطلقوا الخلاف في هذه المسألة، أي لم يحرروا الخلاف فيها تحريراً يفصل مرادهم، منهم من فصل، ولكن كثير منهم أطلقوا، وذكر بعض المحققين أن محل الخلاف في حكم تعلم المنطق إنما هو في تعلم المنطق المشوب المختلط بكلام الفلاسفة وإلهياتهم و خزعبلاتهم، هذا هو محل الخلاف، فمنهم من يحرمه، ومنهم من يرى تعلمه، ومنهم من يتوسط في ذلك ويشترط شروط.

١ - بعضهم قال تعلمه فرض على الكفاية: فمن نظر إلى ما فيه من مقدمات صحيحة قال هذا تعلمه ما فيه شيء، بالعكس له نتائج جيدة وثمرات جيدة ويمكن أن نتعلمه بل يستحب تعلمه، وبعضهم قال بل تعلمه فرض على الكفاية لأنه من باب معرفة علوم القوم وإقامة الحجة والبراهين على ما عندنا وفق ما عندهم من براهين وقضايا مما لا يترتب عليه محذور شرعي، بل وفيه دحض شبه المخالفين الذين أتوا وأقاموا أدلة منطقية، فنحن نفسد هذه الأدلة بالمنطق أيضا.

٢ – بعضهم من قال بأنه حرام، لماذا ؟ لأن المنطق فيه كلام الفلاسفة فيه باب الإلهيات وأبواب الغيبيات والكلام عن رب الأرض والسموات وهو كلام خطير يؤدي إلى نتائج خطيرة، وما هذا وضعه يكون حراماً تعلمه وتعليمه، فنظروا إلى هذه الزاوية في ما في المنطق من شوائب ومفاسد، ونظروا إلى حال كثير من علماء المسلمين الذين دخلوا في المنطق وضلوا وأضلوا فقالوا بتحريم تعلم علم المنطق.

٣ – تقول هذه الطائفة من المحققين: أن محل الخلاف في حكم تعلم المنطق إنما هو في المنطق المختلِط بكلام الفلاسفة وإلهياتهم، وأما المنطق الخالص من أقوال الفلاسفة الذي خلصه علماء الإسلام ونقوه من شوائب الفلاسفة وإلهياتهم وهرطقاتهم قالوا فلا خلاف في جواز الاشتغال به، بل جعله بعضهم من الأمور المستحب تعلمها، لأنه نقي من الشوائب.

يقول الدمنهوري في كتابه "إيضاح المبهم في معاني السلم" وهو شرح "لمنظومة السلم" للأخضري: واعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة للمنطق المشوب بكلام الفلاسفة، كالذي في طوالع البيضاوي -يقصد كتاب طوالع الأنوار في مطالع الأفكار للبيضاوي الشافعي وهو كتاب مختلط، فخلاف العلماء منصب على هذه الكتب التي تجمع بين منطق الفلاسفة ومنطق المسلمين، الغير منقى من أبواب الانحرافات- وأما الخالص منها -يعني من شوائب الفلاسفة- كمختصر السنوسي والشمسية -لنجم الدين عمر القزويني المعروف بالكاتبي والمتوفى سنة (٦٧٥ هـ)، وكتاب الشمسية شرحه الرازي وشرحه التفتازاني وغيرهما- وهذا التأليف –أي كتابه المسمى إيضاح المبهم في معاني السلم– فلا خلاف في جواز الاشتغال به، بل لا يبعد أن يكون الاشتغال به فرض كفاية لتوقف معرفة دفع الشُبه عليه، ومن المعلوم أن القيام به فرض كفاية والله أعلم إ.هـ.

إذن الدمنهوري كأنه يمشي في نسق العلماء الذين يقولون لابد أن نحرر محل النزاع، الذي هو في المنطق المشوب بكلام الفلاسفة وهو محل الخلاف، أما المنطق الخالص من شوائبهم فهذا مما ينبغي تعلمه على كل أحد بل لا يبعد أن يكون فرض كفاية على حد قوله رحمه الله، ونحو هذا قال شهاب الدين أحمد الملوي، وله حاشية نفيسة على منظومة السلم للأخضري، لذا يقول المختار بن بونة له نظم يسمى "بتحفة المحقق في حل مشكلات علم المنطق" يقول:

وإن تقـل حرمه النـواوي *** وابن الصلاح والسيوطي الرواي

وخص في المقالة الصحيحة *** جوازه لكامل القريـحة

قلت: ترى الأقوال للمخالفة *** محِلها ما صنف الفلاسفة

يعني أقول لكم والراجح لدي: أن هذه الأقوال المختلفة إنما محلها وموطنها ما صنف الفلاسفة.

أما الذي خلصه من أسلمَ *** لابد أن يعلم عند العلما

لأنـه يصحـح العقـائدَ *** ويدرك الذهن به الشواهد

إذاً محل (النزاع) الخلاف بين أهل العلم إنما هو في المنطق المشوب بكلام الفلاسفة، أما الخالص منه فعلى قول كثير من المحققين أنه غير داخل في الخلاف، وإنما محله الجواز على أقل الأحوال، لأنه لا خطر منه ولا إشكال فيه، هو في الحقيقة منطق مصطلحات ومنطق تركيب قضايا وأقيسة صحيحة، ففي الغالب لا يخوض في قضايا الغيبيات، بل المؤمّل فيه أن لا يخوض في هذه القضايا، ولا يخوض في مباحث الذات الإلهية ولا غير ذلك، وإنما هو عبارة عن تركيب قضايا صحيحة لابد أن يتنبه إلى أنها قضايا صحيحة وليست قضايا فاسدة، قضايا مصطلحات لكي تُفهم معاني الألفاظ وتفهم ما في بطون الكتب من عبارات ومصطلحات، هذا هو المنطق الخالص الذي خلصه من أسلم والذي نريد أن نوصله إلى طلاب العلم في هذا المستوى، فسندرس علم المنطق الذي يفيد طالب العلم في أصول الفقه والعقيدة، ويفيده إذا أراد أن يقرأ كتاباً من الكتب قد يكون فيه بعض المصطلحات المنطقية والأقيسة التي ركبت تركيباً منطقياً.

والخلاصة أن الأقوال في حكم تعلمه كثيرة أشهرها كما ذكرنا ثلاثة:

الأول: أنه ينبغي تعلمه وتعليمه: وهذا القول اشتهر عن الغزالي (المتوفى ٥٠٥) صاحب كتاب المستصفى في أصول الفقه، وإحياء علوم الدين وغيرها، يقول في مقدمته المنطقية التي صدّر بها كتابه المستصفى: "ومن لا يحيط بها -أي المقدمة المنطقية التي صدر بها كتابه المستصفى– فلا ثقة بعلومه أصلاً".

واختلف العلماء بمراد الغزالي بهذه العبارة على قولين:

١- الملّوي في شرحه على منظومة السلم يقول: أراد أنّ تعلم علم المنطق فرض كفاية، بدليل عبارة الغزالي التي يقول بها "أن من لم يحيط بعلم المنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً".

٢- الأخضري يقول: مراده نفي الثقة التامة بعلومه، لا نفي مطلق الثقة، فعلى هذا ليس بفرض عليه التعلم فهو يوثق بعلومه ولكن ليست ثقة تامة، فعلى هذا يمكن أن نقول يستحب تعلم علم المنطق، وهذا تفسير الأخضري لعبارة الغزالي، فهو يفسرها بالثقة التامة، فالثقة موجودة ولكنها ليس على التمام، فعلى هذا يحمل كلام الغزالي على الاستحباب.

الفهم الثاني أنه لا ثقة بعلومه مطلقاً، ففرق بين نزع الثقة وتمامها، فأما الثقة على التمام لو طلبه يكون مستحب طلبه، وأما على المعنى الثاني أني لا أثق به مطلقاً فيكون هنا أنه لا فائدة من علومه إذا لم يحصل هذا العلم فيجب عليه أن يتعلمه حتى أثق به، وهنا نزع أصل الثقة لا تمامها، وفرق بين نزع تمام الثقة وكمالها، وبين نزع أصل الثقة تماماً.

وبعض العلماء بالغ وقال: أن تعلم علم المنطق واجب على الأعيان، ونقل ذلك عن القطب الرازي والجرجاني، يقول ابن تيمية تعليقاً على مثل هذا الرأي في كتابه "نقض المنطق" وله كتابان من أقوى الكتب في الرد على المناطقة، الكتاب الأول في مجلد واحد وهو نقض المنطق، والثاني كتاب "الرد على المنطقين" في مجلدين، وقد أفاض في الرد على هؤلاء في جانبين: "جانب بناء" وهو تصحيح المسار في بعض المقدمات المنطقية و"جانب هدم" وهو تحطيم المقدمات المنطقية الباطلة التي توصل إلى نتائج باطلة وفاسدة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن المعلوم أن القول بوجوبه قول غلاته -يعني غلاة المناطقة- وجُهال أصحابة، ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إما لطولها، وإما لعدم فائدتها، وإما لفسادها، وإما لعدم تميّزها وما فيها من الإجمال والاشتباه، فإن فيه مواضع كثيرة هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمينٌ فينتقل".

الحلقة (٤)

تناولنا في الدرس الماضي الأقوال في حكم تعلم علم المنطق، وبينا القول الأول وهو أنه ينبغي تعلمه وتعليمه، وذكرنا في ثنايا ذلك القول أن بعض أهل العلم قال بأن تعلم علم المنطق فرض كفاية، وبعضهم وهم شذوذ وقلة قالوا أنه فرض عين، وبعضهم قال أنه مستحب.

هذه الأقوال والآراء الثلاثة داخلة في أنه ينبغي تعلمه وتعليمه، هذا القول في مجمله أنهم أناس رغبوا في تعلمه وتعليمه، وأكثر من ذهب إلى هذا القول قالوا بأنه فرض كفاية، منهم الغزالي وهو المشهور عنه على خلاف بين العلماء في تحرير رأيه، لكن الصحيح والأشهر عنه أنه يرى أنه فرض كفاية، كذلك ابن حزم وهذا من غرائبه رحمه الله فهو معروف بتقيده بالآثار واعتصامه بها وذكره لها، فكتابه المحلى مثلاً مليء بالآثار، فالرجل عنده قوة في تتبع الآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن غيره من صحابته ﷺ.

فكان من غرائبه أنه يرى أن تعلم علم المنطق فرض كفاية، كذلك ذهب إليه الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ إمام الحرمين المعروف، وذهب إليه فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وغيرهم من أهل العلم.

يقول ابن تيمية وهذا ما وقفنا عليه في الدرس الماضي "ومن المعلوم أن القول بوجوبه قول غلاتهم، وجهّال أصحابهم، وأما نفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم" لأن بعض قوانينه لا تؤدي إلى نتائج صحيحة، قوانين باطلة، لأن مبناها على العقل، والعقل ليس مصدراً معصوماً بل قد يخطئ ويصيب، تكملة كلام ابن تيمية "وأما نفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم بل يعرضون عنها إما لطولها"، فأحياناً لا تحتاج إلى ساعة وساعتين مقدمة لتصل إلى النتيجة، أحياناً تصل إلى النتيجة بطريقة أسهل، فبعض المقدمات المنطقية طويلة، فالحذاق من المناطقة يعرضون عنها لطولها، "وإما لعدم فائدتها وإما لفسادها وإما لعدم تميزها وما فيها من الإجمال والاشتباه"، يقول: "فإن فيه مواضع كثيرة-أي في المنطق مواضع كثيرة- هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل" وهذا اقتباس من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من حديث أبي زرع المشهور في البخاري، والذي تصف فيه إحدى النسوة حال زوجها وصعوبته ووعورته، فيصف علم المنطق بهذا الوصف وهو قريب من الحقيقة حقيقةً في المقدمات المنطقية المتكلفة الصعبة، أما المقدمات المنطقية السهلة التي يمكن أن يدركها كل أحد وليس فيها نوع من الصعوبة والوعورة والتزمت فإنها ربما تكون أقل من هذا الشأن وأقل من هذا الوصف، هذا بالنسبة للقول الأول في حكم تعلم علم المنطق.

أدلة القول الأول الذين يرون أنه فرض كفاية أو أنه مستحب أو أنه فرض عين، الذين يقولون لابد من تعلمه وتعليمه لهم

أدلة، ومنها:

- الدليل الأول: قالوا أن المنطق مركوز في الطباع، موجود في طبع كل أحد، لأن حاصل المنطق استدلال بوجود أحد المتلازمين على وجود الآخر، وبعدمه على عدمه، أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر، وبعدمه على وجوده.

أي هو استدلال بالتلازم، مثلاً: وجود السقف بالنسبة للحائط ما نوعه؟ يلزم من وجود السقف وجود الحائط، لأنه لا يمكن أن يكون هناك سقف بدون حائط، فهذا إذاً استدلال بالتلازم الوجودي على الوجود، استدلال بتلازم وجود السقف بتلازم وجود الحائط لأن السقف موجود، وهذا استدلال بالتلازم في جانب الوجود.

أما الاستدلال بالتلازم بجانب العدم، فعدم وجود الحائط يقتضي عدم وجود سقف، فعندما لا يوجد حائط فعقلاً لا يوجد سقف، إذاً هذا بالتلازم في الجانب العدمي، إذاً يقول غاية المنطق وحاصل المنطق هو استدلال بوجود أحد المتلازمين على وجود الآخر، وبعدمه على عدمه.

أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر، أي استدلال بوجود أحد المتعاندين على عدم وجود الآخر، وبعدمه على وجوده، إذاً ليس للفلاسفة إلا مجرد الاصطلاح، وهذا الكلام لا يمكن أن ينكره عاقل.

الاستدلال بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر مثاله: المتعاندين -وسيأتي معنى العناد في القضايا- من أمثلة العناد في القضايا التناقض أو التضاد، ما معنى النقيضان؟ أي شيئان نقيضان؟ قال المناطقة أن النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً، مثل إنسان نقول حي أو إنسان ميت ليس هناك إنسان لا حي ولا ميت، والتعبير عنه باللهجة العامية لا حي ولا ميت أو بين الحياة والموت هذا تعبير مجازي وليس حقيقي، نحن نتكلم عن التعبيرات الحقيقية الصحيحة فما فيه إنسان لا حي ولا ميت، هو إما حي وإما ميت، فهذان نقيضان لا يمكن أن يجتمعان، قد يكون حي حياة بشرية لكن يكون ميت قلب مثلاً في الأخلاق وهذا تعبير مجازي، فالحياة والموت بتعبيرنا الحقيقي لهما لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، بل لابد من أحدهما في الوجود، ولابد من أحدهما في العدم.

في الدليل: أو استدلال بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر، فإذا وجدت الحياة استدللت على عدم وجود ضد الحياة أو نقيض الحياة وهو الموت، والعكس، فالاستدلال بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر هو من الأمور التي تبحث في المنطق.

هذا حاصل المنطق وهو مركوز في الطباع إذاً لا ينكر و ينبغي العلم به، ومن جهله فقد جهل شيئاً معلوماً لابد أن يتعلمه، ولا ينبغي لجاهل أن يجهله ولا يغتفر له ذلك، هذا دليلهم الأول.

وهذا طبعا ليس بصحيح، ليس المنطق كله كذلك، فمن المنطق ما هو صحيح كالاستدلال بالتلازم أو التعاند أو نحوه، لكن من المنطق ما هو باطل أصلاً فكيف نستدل له بهذا، فهو استدلال لبعض المنطق لا لكله، **هذا في الرد على هذا الدليل.**

- الدليل الثاني لأصحاب القول الأول: أن علم المنطق أصبح وسيلة من وسائل تعلم العلوم الشرعية، وتعلم العلوم الشرعية فرض كفاية، فوسائل تعلمها ينبغي أن تكون كذلك، ولذلك عدَّه بعض أهل العلم من شروط الاجتهاد، يقول الغزالي: "فلا ثقة بعلومه" كأنه يشترطه شرط من شروط الاجتهاد، وغيره أيضاً، ما معنى هذا الدليل؟ يقولون الآن علم المنطق أصبح وسيلة من وسائل تعلم العلوم الشرعية، فإذا أردت أن تدرس أصول فقه أو عقيدة أو غيره تحتاج فيها إلى تعلم علم المنطق. فأصبح علم المنطق وسيلة إلى هذه العلوم التي يجب تعلمها، وتعلمها فرض كفاية، فيجب أن يوجد في الأمة من يعرف علم العقيدة وعلم الأصول، ولا تهمل.

إذاً فعلم المنطق وسيلة لتعلم العلوم الشرعية، وتعلم العلوم الشرعية فرض كفاية، إذاً تعلم الوسيلة التي تؤدي إليها هي فرض

كفاية من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، هذا مرادهم بهذا الأمر.

▪ الدليل الثالث: قالوا أن تعلم علم المنطق ضروري لإقامة البراهين على عقائد التوحيد، ورد الشبه الواردة من خصوم الدين، وهذا فرض كفاية، لإقامة الحجج والبراهين على صحة المعتقدات الصحيحة لابد أن يقوم به طائفة من أهل العلم، دحض شبه المخالفين وبيان اعوجاج أدلتهم وانحرافها هذا أيضاً لابد أن يقوم به طائفة من أهل العلم، أحياناً بعض الشبه تحتاج إلى منطق للرد عليها، إذاً لابد من تعلمها والقيام بذلك فرض كفاية، إذاً تعلم علم المنطق الذي به يحصل إقامة الحجج وبه يحصل دفع شبه المخالفين أيضاً فرض كفاية، هذه وجهة نظرهم وهذه أدلتهم على قولهم هذا.

القول الثاني في المسألة وهو قول مناقض للقول الأول: القول بتحريم تعلم علم المنطق وتعليمه

وهذا القول مروي عن الإمام الشافعي رحمه الله المتوفى سنة ٢٠٤هـ، وورد عن أبي سليمان الخطابي المتوفى سنة ٣٨٨هـ، وقال به ابن الصلاح المحدث المشهور المعروف الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣هـ، وقول الإمام النووي والمتوفى سنة ٦٧٦هـ، وقال به شيخ الإسلام ابن تيمية وهو ما يُفهم من كلامه في كثير من المواضع والمتوفى سنة ٧٢٨هـ، وقال به الذهبي رحمه الله ومحمد بن إبراهيم الوزير، والسيوطي، والصنعاني، وجمهور المحدثين وجماعة من الفقهاء، بعضهم قال به في جانب الكلام المطلق عن تعلم علم المنطق بإجمال وبإطلاق.

وقفة عند نصوص بعضهم في هذا الجانب:

يقول الإمام الشافعي رحمه الله :"ما ضل الناس إلا بتركهم الاشتغال بلسان العرب، والاشتغال بلسان أرسطا طاليس".

ويقول ابن الصلاح عندما سُئل في فتاواه عن علم المنطق قال :"علم المنطق مدخل للفلسفة، والفلسفة شر، ومدخل الشر شر، وليس تعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين من السلف الصالح، ولا من قادة هذه الأمة وساداتها، قد برأ الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه، وطهرهم من أوصاره" كلام صارم من الإمام ابن الصلاح في حكم تعلم علم المنطق.

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول: "ومن قال من المتأخرين أن تعلم المنطق فرض على الكفاية، أو أنه من شروط الاجتهاد، فإنه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يُعرف المنطق اليوناني، فكيف يُقال أنه لا يوثق بالعلم إن لم يُوزن به؟ أو يُقال إن فِطر بنى آدم في الغالب لا تستقيم إلا به؟".

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية قال في المجلد التاسع من مجموع الفتاوى صفحة واحد وثمانين قال بالاستقراء :"أن من حسّن الظن بالمنطق وأهلِهِ إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي يُنتفع به، وإلا فسد عقله ودينه"، يقول (ولهذا يوجد فيهم من الكفر والنفاق والجهل والضلال وفساد الأقوال والأفعال ما هو ظاهرٌ لكلٍ ناظرٍمن الرجال)ا.هـ.

(**المؤلفات**) يقول الذهبي في زغل العلم "المنطق نفعه قليل، وضرره وبيل، وما هو من علوم الإسلام".

وألّف أبو سليمان الخطابي رحمه الله كتابه الغنية عن الكلام وأهله، وألّف شيخ الإسلام كتابه الرد على المنطقيين، وكتابه نقض المنطق، وكتابه نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، وابن الوزير اليماني ألف كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، والسيوطي ألّف كتابه صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، وكتابه القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق، وكتابه جهد القريحة في تجريد النصيحة، وغير ذلك من الكتب التي تمت بتحرير الكلام في حكم تعلم

علم المنطق.

أما أدلتهم فيمكن أن نذكر لهم دليلين:

- الدليل الأول: قالوا أن علم المنطق مخلوط بكفريات الفلاسفة، ويخشى على من خاض فيه أن تتمكن منه بعض عقائد الفلاسفة كما وقع ذلك للمعتزلة وغيرهم، فضلوا وأضلوا.

نقول في مناقشة هذا الدليل: أن هذا الدليل ليس محل النزاع، لماذا ؟ لأننا قلنا أن محل النزاع في المسألة إنما هو في المنطق الخالص من هذه الشوائب، فإننا نرى أن هذه الشوائب تمنع من الإقبال على هذا العلم، أما إذا خَلَصَ من هذه الشوائب وأصبح منطق مصطلحات، ومنطق مقدمات صحيحة، وقواعد صحيحة تؤدي إلى نتائج صحيحة وأقيسة صحيحة فإن هذا ليس من المنطق الذي تكلم عنه هؤلاء الأعلام.

- الدليل الثاني: قالوا أنه ليس من علوم أهل الإسلام، بل هو من علوم اليهود والنصارى وفلاسفتهم، ونقول في مناقشة هذا الدليل أن هذا ليس بدليل صحيح على منع تعلم هذا العلم، بدليل الاتفاق على نقل كثير من علوم هؤلاء اليهود أو النصارى أو الفلاسفة أو غيرهم كالطب والهندسة والحساب وغيرها، فكثير من أهل العلم بين أن هذا مما ينبغي أن تنفر له طائفة من أهل العلم للتفقه فيه والعلم به ومعرفته، ويقومون بواجبهم تجاه الأمة في سد النقص في هذه الجوانب، فليس كل علوم اليهود والنصارى وغيرهم محرمة لا يجوز الإقبال عليها، بل ما خالف منها ما عندنا من أدلة شرعية فإنه يُرد ويكون علماً غير نافع، وما لم يخالفها وهو مما يُنتفع به فلا بأس بتعلمه وتعليمه.

القول الثالث في المسألة: قول من قال بجواز تعلم علم المنطق وتعليمه لكن بشرطين

الشرط الأول: أن يكون المشتغل به ذكياً، كامل القريحة (أي العقل).

الشرط الثاني: أن يكون المشتغل به ممارساً قبل ذلك لعلوم الكتاب والسنة، ليتبين له موطن الخطأ من الصواب في قواعد هذا العلم وقضاياه، وهذا قول كثير من أهل العلم، ونسبه كثير من المحققين إلى الجمهور.

وقد استدلوا على ذلك بنفس أدلة القول الأول، لكنهم اشترطوا هذين الشرطين لئلا يقع المشتغل بهذا العلم في تخبطات الفلاسفة، ويتأثر بآرائهم وعقائدهم المنحرفة، ولذا يلخص الأخضري في منظومته هذه الأقوال بقوله:

والخلف في جواز الاشتغال	به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرما	وقال قوم ينبغي أن يُعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب	ليهتدي به إلى الصواب

إذاً الأخضري هنا يقول هناك ثلاثة أقوال: الأول التحريم، والثاني ينبغي أن يُعلما، والثالث هي القولة المشهورة الصحيحة وهي جوازه لكامل القريحة هذا الشرط الأول، والشرط الثاني ممارس السنة والكتاب.

القول الراجح في المسألة و وجه الترجيح:

طلبة العلم لأن حاجتهم إليه كبيرة، وخاصة أن المنطق بهذا المفهوم أغلبه اصطلاحات، يتوقف فهم كثير من الكتب على معرفة معانيها والمراد بها، وهو مفيد في الرد على المخالفين من الفلاسفة ونحوهم، و إلزامهم بنفس أدلتهم، كما فعل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وغيره من السلف، ولا يظهر لي فرق في الحاجة إلى تعلم علم المنطق بين ناقص القريحة وكاملها، لأن المنطق أغلبه اصطلاحات والحاجة إلى فهمها لدى الجميع سواء، لكن هذا الترجيح لابد أن يكون مقيداً

بشرطين يحسن التأكيد عليهما لكي يفهم هذا الترجيح فهماً صحيحاً دقيقاً:
الشرط الأول: أن يكون المشتغل بعلم المنطق له قدمٌ راسخة في معرفة علوم الكتاب والسنة، ما يأتي إنسان لأول وهلة لا يعلم أدلة الأحكام، لا يعلم كتب التفسير، لم يقرأ على العلماء والمشايخ، ليس له علم ودراية بنصوص الكتاب والسنة ثم يأتي مباشرة يتعلم علم المنطق مباشرة! لا هذا يضره ولا ينفعه!
فعليه أن يكون له قدم راسخة في علوم الكتاب والسنة لماذا؟ حتى تكون معياراً في رد أو قبول ما يتلقاه من هذا العلم، بحيث يكونان أي الكتاب والسنة ميزان لهذا العلم، وغيره من العلوم، لا العكس كما يراه الفلاسفة ومن تبعهم.
الشرط الثاني: أن يكون ما يُشتغل به في هذا العلم خالياً من شوائب وعقائد الفلاسفة وكلامهم وخوضهم في الإلهيات، وهذا حقيقة وإن كان هذا الشرط لازم لجميع الأقوال كما سبق، إلا أنني أحب التأكيد عليه حتى لا يتوهم متوهم الإطلاق، هذا هو القول الراجح في حكم تعلم علم المنطق أنه يُحث عليه طلبة العلم ليتعلموا الأصول والعقيدة، لكن بهذين الشرطين الذين ذكرتهما.

الحلقة (٥)

في الدرس الماضي كان كلامنا عن حكم تعلم علم المنطق، وفي هذا الدرس سوف نتناول الكلام عن نشأة علم المنطق، وكيفية انتقاله للمسلمين.
يقول: ابن حزم رحمه الله "إن هذا العلم أي المنطق مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما أمكنه الله سبحانه وتعالى من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم" وابن حزم هنا يشير إلى أن قواعد هذا العلم بَدَهية مستقرة في العقول، والحق أن هذا الكلام فيه نوع مبالغة وفيه تعميم، إذ ليست كل قواعد هذا العلم بَدَهية، ولو كان الأمر كذلك لما احتيج إلى تعلمه وتعليمه أصلا، بل إن منها ما هو نظري، ومنها ما هو بدهي، بل يمكن أن يقال إن منها ما هو صحيح ومنها ما هو ظاهر البطلان والفساد، وعلى ذلك **فالكلام عن بدهية علم المنطق فيها نوع تعميم لا يمكن قبوله**، وإنما ذكرت هذا لأن علم المنطق إذا قلنا ببدهيته في العقول يكون نشأة هذا العلم مع نشأة وجود الإنسان، لأن هذا الإنسان منذ أن خلقه الله جل وعلا وهو بعقله، وما دام أن معه عقله إذاً يكون معه المنطق، هذا على القول بالبدهية وكما قلنا أن فيها نوع من التعميم، إذ أن قواعد علم المنطق منها ما هو كذلك ومنها ما ليس كذلك، بل إن فيها ما هو باطل كما سبق وأن ذكرنا.
أما عن تاريخ نشأة علم المنطق فإن بدايته **تعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد**، وذلك إن أهل أثينا من اليونان كانوا يهتمون بالجدل والمناظرة والمناقشة كثيرا، وقد نزح إليهم جماعة من السفسطائيين، وهؤلاء القوم السفسطائية كانوا يبنون جدالهم ومناقشاتهم على فكرة إنكار الحق، حيث يرون استحالة وجود مقياس للحق، ويزعمون أن الحقيقة أمر وهمي بدليل اختلاف الناس فيها، كما لم يكن لديهم مقياس واضح للخير والشر، وهؤلاء بطبيعة الحال سيكون لهم أثر سيء في ذلك المجتمع، وعلى تلك البلاد، وكردة فعل لوجود مثل هؤلاء وشيوع نهجهم في المناظرات، وإنكار الحقائق وإنكار الحق ومعايير الخير والشر؛ ظهر من ينكر مثل هذا النمط من التفكير، ويؤصل لمنهجية إمكانية الوصول إلى حقيقة الخير والشر، وإمكانية وضع مقياس للحق، ومن أولئك الفيلسوف (سقراط) فقد اهتم سقراط وتلاميذه بمعرفة الطريق الموصل إلى حقيقة الخير والشر، وأخذوا يناقشون هذا الأمر على الملأ، في مجالسهم وفي أماكنهم وفي تجمعاتهم مع التلاميذ ومع المخالفين، وهكذا شاع مثل هذا الأمر، كان من تلاميذ سقراط (أفلاطون)، أفلاطون بعد سقراط سار على هذا المنوال، وأخذ أيضا يحرر قضية وضع معايير للحق والباطل والشر والخير، وفق رؤاهم ووفق رؤى ما أنتجته عقولهم، وكما تعلمون أن قضية وضع معايير

للحق والباطل والخير والشر إذا كانت محض عقول فإنها قد تهتدي لبعضه وقد تضل عن بعضها الآخر.

جاء بعد أفلاطون تلميذه أرسطو أو أرسطاطاليس المتوفى ٣٢٢ قبل الميلاد، فوضع الشروط والقواعد الضرورية للتفكير، ووضع اللبِنات الأساسية لعلم المنطق الصوري، وقد سمي هذا بالمنطق الصوري لعنايته بصورة الفكر دون مادته ومعناه، ولذلك سمي أرسطو بالمعلم الأول، فإذا ذكر المعلم الأول فهو (أرسطو) لاهتمامه بهذا النمط في التفكير ولاعتنائه بوضع القواعد الضرورية في التفكير، تطور هذا العلم تدريجيا كغيره من العلوم، ولم يكن العرب والمسلمون يهتمون بهذا العلم لأنه ليس من علومهم، ويقال أن خالد بن يزيد أحد أمراء بني أمية هو أول من شجع الفلاسفة اليونانيين في مصر على ترجمة بعض الكتب اليونانية إلى العربية، ولعلها كانت أول الترجمات العلمية في الإسلام، لكن بطبيعة الحال كانت بدايات وكانت على نطاق ضيق وفي مكان وحيد **وهو مصر**.

نشاط حركة الترجمة كان بشكل أكبر في عصر الدولة العباسية ولاسيما في عهد أبي جعفر المنصور المنوفي ١٥٨هـ، وهارون الرشيد المتوفى ١٩٣هـ، وكما تعلمون أن هارون الرشيد قد أسس بيت الحكمة لهذا الغرض، لغرض الترجمة ولغرض الاتصال الثقافي مع الثقافات الأخرى، فكان **بيت الحكمة** أيضا من الأماكن التي تُرجمت فيه كثير من كتب الفلاسفة، وكانت **قمة ازدهار** حركة الترجمة لعلم المنطق والفلسفة في **عهد المأمون** المتوفى ٢١٨هـ، وكان من ضمن الكتب المترجمة في عهده كتب أرسطو مثل كتاب الآلة الذي وضعه أرسطو وعنونه بعنوان الأورجانون أو الأورغانون، وكذلك كتابه العبارة والتحليلات والمقولات الأولى، وغيرها، كل هذه ترجمت في هذا الوقت في عهد المأمون.

ممن اشتهر بالترجمة والتأليف في علم المنطق (عبد الله بن المقفع) وقد ترجم كثير من كتب أرسطو، كما ترجم كتاب المدخل المعروف بساغوجي، والذي ينسب خطأً لأرسطو، وهو في الحقيقة لتلميذه غورفوريوس الصوري، وهكذا بدأت الفلسفة والمنطق تدخل في علوم المسلمين، وكما يُعلم أن الكندي الفيلسوف المسلم المعروف واسمه يعقوب بن إسحاق قد ارتبط اسمه كثيرا بالفلسفة إلا أنه لم يتعاطى المنطق على نطاق واضح كما تعاطى **أبو نصر الفارابي** المتوفى ٣٣٩هـ، فكان هو حقا **أول الفلاسفة الذين تأثروا بالمنطق** الأرسطي، وقدم شروحات عديدة على كتب أرسطو، وكان من أبرز كتب الفارابي كتاب إحصاء العلوم، وقد اعتنى بالمنطق غاية الاعتناء حتى أصبح يعرف بالمعلم الثاني، إذاً أصبح الفارابي الفيلسوف المسلم هو المعلم الثاني لاهتمامه بالمنطق الأرسطي.

تدرج هذا العلم حتى كان زمن أبي علي بن سيناء المتوفى ٤٢٨هـوكان من أكثر الفلاسفة المتكلمين تأثرا بأطروحات الفارابي بالمنطق، وصنف عدة مصنفات في ذلك منها موسوعة الشفاء وكتاب الإشارات والتنبيهات وكتاب منطق المشرقين وغيرها من كتبه، وتابع ابن سيناء في التأثر بالمنطق الأرسطي فلاسفة مدرسة بغداد المنطقية، مثل أبو سليمان المنطقي والسجستاني وغيرهما، وامتد هذا التأثير حتى وصل إلى بلاد المغرب العربي فوصل هذا المنطق إلى مجموعة من علماء المسلمين أمثال ابن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥هـوغيرهم من الفلاسفة المسلمين.

إذاً هذا التدرج في انتقال المنطق من علم يوناني قام عليه اليونانيون إلى أن انتقل بواسطة الترجمة إلى المسلمين وأصبح منهم فلاسفة أيضا يحاكون فلاسفة اليونان في هذا العلم، إلى أن جاء لاحقاً محاولة لبعض العلماء الشرعيين الذين اهتموا بالعلوم الشرعية من أمثال الغزالي رحمه الله في إدخال علم المنطق إلى علم أصول الفقه، وقد استخدم الغزالي أساليب القياس التي وضعها أرسطو، ومناهج الاستدلال التي اعتمدها في استنباط الأحكام الشرعية، حاول الغزالي أن يدخل المنطق إلى علم الأصول، وقد تجلت جهوده في هذا الصدد في كتابه المستصفى من علم الأصول، حيث بدأه بمقدمة منطقية على خلاف عادة

الأصوليين قبله، فلم يعرف عن أصولي أنه قد أدخل مقدمة منطقية كاملة تشمل أكثر الأمور المتعلقة بالمنطق في كتابٍ أصولي كان ذلك على يد الغزالي كأول من اشتهر بهذا الأمر، وقد سبق صنيعه هذا أن ألف كتابين في المنطق هما "معيار العلم" و"محك النظر" حاول فيهما توظيف منهجية المنطق الأرسطي في بناء مقدمات للوصول إلى أحكام شرعية، إذاً الغزالي كان له السبق في إضافة علم المنطق في كتب أصول الفقه، وإن كانت هناك مؤلفات أصولية سبقته في ذلك من بعض الأصوليين تناولت فن المنطق أو بعض قواعده ومناهجه، لكنها لم تكن على نسق ما جاء به الغزالي من وضع مقدمة منطقية كاملة في صدر كتابٍ أصولي.

ومن أولئك ابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٨ والذي عُرف بثنائه على علم المنطق وإشادته به ومدافعته عنه، وقد ألف فيه كتابه المعروف (التقريب في حدود المنطق) وعقد في كتابه الأصولي "الإحكام في أصول الأحكام" باباً سماه (الألفاظ الدائرة بين أهل النظر)، وكذلك فعل أبو المعالي الجويني المتوفى ٤٧٨ فقد حاول أن يدخل الأقيسة المنطقية الأرسطية ويوظفها في علم الأصول ويستخدمها في استنباط الأحكام الشرعية، غير أن التبني الواضح لإدخال علم المنطق في الأصول كان على يد الغزالي، والذي وصل إلى حد اعتباره معيار لصحة العلوم حيث يقول في كتابه معيار العلوم (فكل نظر لا يتزن بهذا المعيار ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العبارة، غير مأمون الفوائد والإغواء) هكذا قال الغزالي في كتابه معيار العلوم.

وهكذا سار على نهج الغزالي جمع من علماء الأصول، فقدموا لكتبهم الأصولية بمقدمات منطقية، وأدخلوا المصطلحات والأقيسة المنطقية في علم الأصول، ومنهم ابن قدامة المقدسي فقد صدّر كتابه "روضة الناظر وجُنَة المناظر" صدره بمقدمة أصولية على نهج الغزالي تماما، وكذلك ابن الحاجب المالكي وغيرهم، وكان لهذا الصنيع آثاراً إيجابية وأخرى سلبية يحسن التنويه عليها في هذا المقام بشيء من الاختصار، أصبح الآن علم المنطق علم موجود في كتب الأصول، بل أصبح في بعض كتب الأصول كمقدمة لهذه الكتب.

بعض الآثار الإيجابية في إدخال علم المنطق في أصول الفقه:

١- التميز بين المصطلحات والذي يحصل به التفريق الواضح في دلالات الألفاظ، فالمناطقة معروفون بأن عندهم جهد كبير في تمييز المصطلحات والتفريق بينها وشرحها وإيضاحها، فكان في إدخال علم المنطق إلى علم الأصول نوع من الفائدة الإيجابية وهي الاهتمام بالمصطلحات والتفريق بينها والتميز بينها بدقة.

٢- إثراء الجدل والمناقشة ودحض شبه وحجج المخالفين ومناقشه الآراء والدلائل الباطلة، من المعلوم أن علم المنطق فيه إثراء للجدل والمناقشة، فيه مناقشه قوية للآراء والأدلة، فاستخدم الأصوليون هذا العلم لمناقشة الآراء المخالفة للآراء التي يتبنونها فكان في إدخاله في علم المنطق إثراء للمناقشات الأصولية والجدل الأصولي.

الآثار السلبية لإدخال علم المنطق في أصول الفقه ويمكن تلخيصها:

١- المبالغة في صناعة الحدود والتعريفات للوصول إلى حد سالم من النقض، مما أضاع الأوقات واستنفذ الجهود من غير كبير طائل، فتجد في بعض كتب الأصول ذكر ثلاث أو أربع أو خمس تعريفات وشرح التعريفات شرحاً منطقياً ثم نقض كل تعريف على حده والخروج بتعريف جديد يمكن أن ينقضه عالم بعد ذلك وهكذا دواليك ، هذا الأمر في الحقيقة كون العالم يعرف المصطلحات شيء جيد، لكن كونه يضيع صفحات كثيرة قبل أن يصل إلى اللب قد يستنفذ الجهد والطاقة له ولطالب العلم الذي يقرأ كتابه قبل أن يصل إلى الغرض الرئيسي وهو بيان حكم المسألة الأصولية، فهو يبدأ ويفني وقتا كبيراً في المقدمات قبل أن يصل إلى المسائل الأصولية وبيان الحكم فيها، إذاً كان في إدخال علم المنطق في أصول الفقه

أصبح فيه نوع اهتمام زائد بصياغة الحدود والتقييد بشروط وضع الحدود والتعريفات والتزمت في صناعة الحدود مما أدى إلى الخروج عن الحاجة إلى ذكر مثل هذه الحدود، فالحاجة هي إيضاح المحدود، الغاية من وضع التعريف والحد هو إيضاح المحدود والمعرف وتميزه عن غيره، فإذا خرج عن هذا الأمر إلى التزمت في صناعة الحد وكونه سالم من أي نقض، وحشد المناقشات الكثيرة بسبب ذلك يُخرج الإنسان عن مراده ويضيع عليه وقت طويل.

٢-إشغال علماء المسلمين وطلاب العلم الشرعي بالوسائل عن الغايات، فانشغلوا بتحليل الألفاظ والتراكيب عن النظر في المعاني والمرامي، انشغلوا بأنواع الأقسية المنطقية وغيرها عن النصوص الشرعية، المنطق هو وسيلة وليس غاية، فإذا اشتغلت بالوسيلة عن الغاية تكون قد أهلكت طاقة وأهدرت وقتا والقضية ما هي إلا أن تعطي الأمر حجمه وميزانه الطبيعي فتجعل الوسيلة وسيلة ولا تخرجها إلى أن تصبح غاية وهدفا، فكان من ضمن الإشكالات والآثار السلبية لإدخال علم المنطق في أصول الفقه أنه أصبح الاهتمام به كبيرا، فاق في بعض الأحيان الاهتمام بالمسائل الأصولية نفسها، فكان هناك انشغال بالوسائل عن الغايات.

٣- أنه أصبح من العلوم الصعبة التي لا يحيط بها إلا من استنفد جهده وبذل وسعه وأسعفته القريحة، وحقيقة علم أصول الفقه ليس بهذه الصعوبة بهذا القدر، وليس صعباً صعوبة بنفس الواقع الموجود في كثير من الكتب الأصولية، بل هو يمكن أن يقال أنه من العلوم التي يمكن أن يقال أنها سهلة وليست صعبة، لكن إدخال علم المنطق في أصول الفقه جعل هذا العلم صعبا، فجعل الذي يريد أن يحيط به لابد أن يحيط بعلم المنطق وعلم المنطق معروف أنه من العلوم التي فيها نوع من الصعوبة، فكان في إدخاله في علم الأصول نوع صعوبة على من يطلب هذا العلم، هذه بعض الآثار السلبية في إدخال علم المنطق في علم الأصول.

لماذا ندرس علم المنطق؟

١- من باب الإذعان للواقع التأليفي لكثير من الكتب الأصولية والعقدية، فكثير من كتب الأصول والعقيدة لا يفهم إلا بمعرفة المصطلحات والأقيسة المنطقية، فنحن أمام واقع تأليفي، كثير من الكتب فيها مصطلحات منطقية، فيها أدلة تبنى على أقيسة منطقية، أنت يا طالب العلم عندما تريد أن تقرأ كتاب من الكتب لابد أن تحيط علما بهذه المصطلحات وبهذه الأقيسة المنطقية، مثلا كتاب (درء تعارض العقل والنقل) لشيخ الإسلام ابن تيمية هذا يوجد فيه كثير من المصطلحات المنطقية، يوجد فيه أدلة منطقية، فيه مناقشات شيخ الإسلام ابن تيمية مع الفلاسفة والمناطقة وأصحاب القانون الكلي، فكان لأجل أن تفهم هذا العلم أو الكتاب لابد أن تعرف ما المقصود بهذه المصطلحات.

فمثلا الشيخ في إحدى المواطن في كتاب (درء تعارض العقل والنقل) في رده على بعض المخالفين يقول (وفرق بين السور الكلي وبين الكلي المسور)، أنت عندما تريد أن تفهم هذه العبارة لابد أن تعرف ما معنى الكلي المسور والسور الكلي، هذه ألفاظ منطقية تحتاج إلى معرفة معناها ولا يمكن معرفة معناها حتى تفهم علم المنطق وتعرف مصطلحاته ثم بعد ذلك تقرأ مثل هذه الكتب التي فيها بعض المصطلحات والأقيسة المنطقية، كثير من كتب الأصول الفقهية فيها مثل هذا، فنحن أمام واقع تأليفي، وطالب العلم يحتاج إلى قراءة بعض كتب الأصول وبعضها كتب مهمة، ويحتاج إلى قراءة بعض كتب العقيدة فيها مناقشات وفيها فوائد وإثراء يحتاج إلى قراءتها، وفيها مصطلحات منطقية وأدلة مبنية على أقيسة منطقية، يحتاج بذلك إلى معرفة علم المنطق حتى يتسنى له أن يقف على معاني مثل هذه المصطلحات وهذه الأدلة.

٢- للرد على المخالفين من الفلاسفة والمناطقة والمتكلمين لدحض حججهم بأجناسها، وهذا بلا شك أقطع لهم في خصومتهم

وفي خلافهم، فعندما أرد على المخالف بنفس منهجه وأدحض حجته بحجته هو، وبعلمه هو، وبمقدماته المنطقية التي يأتي بها؛ لاشك أنها أقطع له، لذلك شيخ الإسلام كان عنده مقدمات رد بها على المناطقة، مقدمات صحيحة رد بها على المناطقة وأفحمهم، وأيضا عنده جانب هدم للمقدمات المنطقية الفاسدة، فكان عنده بناء من جانب، وهدم من جانب آخر، بناء مقدمات منطقية صحيحة استعملها في الرد على المخالفين بجنس أدلتهم، ومقدمات فاسدة سعى إلى إبطالها وبيان فسادها.

مبحث العلم وأقسامه وهو أول ما يمكن أن نقف عليه في علم المنطق وهو المبحث الأول.

مصطلح **العلم** يطلق على عدة أشياء من حيث اللغة، والمراد به هنا **مطلق الإدراك**، سواء كان للتصورات أو التصديقات، **والإدراك** كما سبق معناه: **وصول النفس إلى المعنى بتمامه**، فإذا وصلت النفس إلى المعنى بتمامه فمعنى ذلك أنها مدركة له، لو **وصلت إلى المعنى لا بتمامه** هذا **يسمى شعور** ولا يسمى إدراك.

معنى الإدراك وصول النفس إلى المعنى بتمامه، وهذا الإدراك ينقسم من حيث القوة والضعف إلى أقسام :

تسمى "سلم المدركات"، وهي:

١- الإدراك الجازم المطابق للواقع، وهذا يسمى يقينا أو علما.

٢- الإدراك الجازم غير المطابق للواقع، وهذا يسمى اعتقاد، وبعضهم يسميه جهلا ويقصد الجهل المركب.

٣- الإدراك الراجح ويسمى ظناً.

٤- الإدراك المرجوح ويسمى وهماً.

٥- الإدراك المتساوي الطرفين ويسمى شكاً.

الحلقة (٦)

كنا في الدرس السابق قد تكلمنا عن سلم المدركات، وقلنا أن الإدراك ينقسم من حيث القوة والضعف إلى أقسام، وهذه الأقسام تسمى سلم المدركات:

القسم الأول: **اليقين أو العلم** وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع، فإذا كان هناك إدراك جازم مطابق للواقع يعني صحيح فهذا يسمى علم أو يقين.

القسم الثاني: **الاعتقاد**، ويسميه بعضهم الجهل المركب، وهو الإدراك الجازم غير المطابق للواقع، كالعقائد الباطلة مثل عقيدة التثليث، فهي عقيدة جازمة في نفوس معتقديها وإن كانت مخالفة للواقع، إذاً هو إدراك جازم غير مطابق للواقع.

القسم الثالث: **الإدراك الراجح**، ويسمى ظناً، كأن يطير طائر فيراه الرائي فيحسبه صقراً وهو نسر، فإذا غلب على ظنه مثلاً أنه صقر، لو كان هذا الإدراك يغلب على ظن الرائي أنه صقر، هذا الجانب الراجح عنده يسمى ظناً، وبعضهم يسميه غلبة الظن، والإدراك المرجوح كأن يتردد بين كونه صقر أو نسر فيترجح له أنه صقر، حينئذ هذا الراجح يسمى ظن، والمرجوح يسمى وهم، إذا هذا القسم الثالث الإدراك الراجح ويسمى ظنا.

القسم الرابع: **الإدراك المرجوح** ويسمى وهماً.

القسم الخامس: **الإدراك المتساوي**، يعني أن يستوي طرفي الشيء استواءً تاماً، فلا يُغلِّب جانب على جانب، كأن يرى طائرا فيقول لا أدري أهو صقر أو نسر ويستوي عنده الأمر، فلا يترجح له شيء، فحينئذٍ هذا يسمى شك.

إذاً سلم المدركات: ١. العلم واليقين ٢. الاعتقاد ٣. الظن ٤. الوهم ٥. الشك.

أقسام العلم من حيث ما يتعلق به:

وهو بهذا ينقسم إلى قسمين، القسم الأول التصور، والثاني التصديق.

القسم الأول: التصور سبق وأن عرفناه وقلنا أن التصور هو حصول صورة الشيء في الذهن من غير الحكم عليه، أو هو إدراك معاني المفردة من غير إثبات شيء لها أو نفيه عنها، ومثلنا على ذلك بإدراك معنى عالم، إدراك معنى امرأة، إدراك معنى زيد، إدراك معنى رجل، إدراك معنى ضاحك،إدراك معنى ناطق ، وهكذا، فهذه تسمى تصورات إدراك معنى المفردة يسمى تصورات.

والمفرد هنا ليس معناه **الكلمة الواحدة** فقط، بل إنه يشمل **ما ليست فيه نسبة** كالكلمة الواحدة مثل زيد أو محمد أو السماء أو الأرض أو نحو ذلك، ويشمل ما فيه نسبة غير حُكمية، مثل نسبة إضافية كما لو قلنا غلام زيد أو ناقة صالح، ماذا عن ناقة صالح؟ لم نحكم عليها بشيء، فالنسبة الإضافية من باب التصور، لأنها وإن كانت لفظتين وكلمتين إلا أنها في التصور كالمفردة الواحدة، إذاً ناقة صالح، قلم محمد لم نحكم عليها، فيبقي الأمر فيه مجرد تصور، لأنه ليس فيها حكم، ونحن قلنا أن التصور هو إدراك معاني مفردة دون إثبات شيء لها أو نفيه عنها، أو حصول صورة شيء في الذهن من دون حكم عليه بنفي ولا إثبات.

كذلك من المفردات أيضاً **النسبة التقييدية** كقولنا الوردة الصفراء، الثوب الأبيض وهكذا، لم نحكم عليه، لم نقل الوردة الصفراء جميلة حتى تكون النسبة حكمية، نحن فقط قلنا الوردة الصفراء ماذا ؟ لم نحكم عليها بشيء، فيكون هذا من باب التصورات لا من باب التصديقات، لأننا قلنا أن التصديقات هي نسبة شيء إلى شيء آخر إيجاباً أو سلباً، نفياً أو إثباتاً، أما هنا لم نحكم، لم ننسب، وإنما قلنا الوردة الصفراء، ولكن لو قلنا الوردة صفراء لحكمنا على الوردة بأنها صفراء، أو لو قلنا الثوب أبيض نكون قد حكمنا عليه، لكن لو قلنا الثوب الأبيض، ماذا ؟ لم نحكم عليه، فنريد التفريق بين التقييد وبين الحكم على الشيء، فنحن ما زلنا في التصور، فنحن نريد أن نتصور مثلاً ما هي الوردة الصفراء، فتكون حكمها حكم المفردة الواحدة فتدخل في باب التصور ولا تدخل في باب التصديق.

يسمى هذا التصور بالقول الشارح، أو بالتعريف، أو بالحد، أو نحو ذلك من المصطلحات، وإنما سمي بالقول الشارح لشرحه ماهيات الأشياء أي حقائقها.

القسم الثاني من أقسام العلم باعتبار ما يتعلق به هو: التصديق

والتصديق معناه هو: نسبة المعنى إلى الآخر إثباتاً أو نفياً، أو هو الإدراك الذي معه حكم، وإذا قيل حكم، قضية فيها حكم، جملة فيها حكم، تكون هذه القضية تصديق، وهذه الجملة تسمى تصديق، عند النحاة تسمى جملة سواء إسمية أو فعلية، وعند البلاغيين تسمى إسناداً خبريا يتكون من مسند ومسند إليه، وعند الفقهاء يسمى حكماً يتكون من حكم ومحكوم عليه.

مثاله: لو قلنا الخمر حرام، فهذه جملة عند النحاة مركبة من مبتدأ وهو الخمر، وخبر وهو حرام، هذا المبتدأ يسمى عند المناطقة موضوعاً والخبر عندهم يسمى محمولاً وينتج عنهما التصديق، وهذه الجملة تسمى عند النحاة جملة إسمية وعند المناطقة قضية، إذاً التصديق هذا يكون في القضايا التي يكون فيها نسبة حكمية.

أقسام العلم من حيث الطريق الموصلة إليه:

العلم ينتج عن طريقين: ١- طريق ضروري ٢- أو طريق نظري

الطريق الضروري: وهو الذي لا يحتاج الذهن في تصوره إلى فكر ونظر، هو شيء ضروري لا تحتاج إلى أن تفكر وتنظر حتى

تصل إليه.

<u>الطريق النظري:</u> هو الذي يحتاج الذهن في تصوره إلى فكر ونظر.

الضروري والنظري قد يؤديان بك إلى العلم، وهما كذلك، لكن أحدهما وهو الضروري لا تحتاج معه إلى تأمل ونظر مثل الشيء البدهي، أما النظري تحتاج إلى نظر تحتاج إلى تفكير حتى تصل إليه.

وكل من التصور والتصديق الذي مر معنا قد يكون ضرورياً وقد يكون نظرياً، <u>وعلى ذلك ينتج عندنا أربع صور:</u>

١- التصور الضروري ٢- التصور النظري

٣- التصديق الضروري ٤- التصديق النظري

<u>مثال التصور الضروري:</u> تصور السماء أو تصور الأرض أو تصور الليل أو النهار أو نحو ذلك.

إذا ذكرنا جملة فيها السماء لا يمكن أن يأتي أحد ويقول ما معنى السماء، لأن معرفة السماء أو الليل أو الأرض شيء ضروري.

<u>مثال التصور النظري:</u> مثل تصور الروح، أو مثل تصور الكهرباء، حقيقة الكهرباء، الروح نحن لا نراها ولا نلمسها، نرى آثارها في الحياة، عندنا أوصاف لها، لكن نحن لم نشاهدها لذلك تصورها يبقى نظرياً.

نجمع الأدلة في وصف الروح، مثلاً الأدلة الدالة عليها من الكتاب أو السنة، قد جاء أدلة على أن هذه الروح متحركة، على أنها تصعد وتنزل، أدلة شرعية دلت على ذلك، نحن نثبتها، لكن التصور في الروح يختلف، مَن جَمع أدلة كثيرة في الروح وصل إلى معلومات أكثر، من كان عنده جهالة في بعض هذه الأدلة فمعلوماته تكون أقل، بخلاف السماء، فالسماء الكل يعرفها، أمر ضروري معرفته، أما الروح فمن الناس من يجهل كثير من الأدلة التي تدل على أوصافها، إذاً تصورها يعتبر تصوراً نظرياً.

<u>مثال التصديق الضروري:</u> جملة "السماء فوقنا" هل تحتاج إلى نظر وفكر حتى نصدق أن السماء فوقنا، لا تحتاج، الكل يعرف أن السماء فوقنا، إذاً هذه القضية وقضية الواحد نصف الاثنين هذه قضايا لا تحتاج إلى نظر وفكر، ولو أحد سألك ما نصف الاثنين فبديهي يقول لك الواحد، إذاً هذا تصديق ضروري لا يحتاج إلى نظر ولا تأمل.

<u>المثال الأخير على التصديق النظري:</u> مثل "الأرض كروية" أنت عندما تكون في فلاة وتنظر إلى الأرض بمَدِّ بصرك ترى الأرض مستقيمة ليست كروية، لكن ما الذي دل على كروية الأرض؟ دل عليها أدلة كثيرة مثل تعاقب الليل والنهار، تجد الشمس في بعض الأرض تشرق وبعضها ظلام، لو كانت الأرض مستقيمة لأشرقت عليها الشمس دفعه واحدة فكانت كلها في نور، وأظلمت دفعة واحدة فكانت كل الأرض في ظلام، ولكن كونها كروية فتجد الأرض بعضها ليل وبعضها نهار، ومن الأدلة على كروية الأرض ما سبق من الرحلات العلمية مثل رحلة ماجلان، أظن انطلق من البرتغال ثم مشى بخط مستقيم مع أن فيه بعض الميول والتعرجات ومشى بخط مستقيم من البرتغال وعاد إلى البرتغال، لو كانت الأرض مستقيمة لذهب ومهد، أما وأنها كروية سيذهب من منطقة ويعود إلى نفس المنطقة التي ذهب منها، هذه أدلة لكن هل هذه الأدلة ضرورية عند كل أحد؟ لا بحسب الاستكشافات وحسب من حصر هذه الأدلة وذكرها، وهناك أدلة غيرها كالصور الفلكية مما أُثبت به كروية الأرض، وحركة الأرض أيضا، يوجد أدلة كثيرة على حركة الأرض لكنها أدلة نظرية ليست بَدَهِية، دلت على أن الأرض متحركة وتدور،

فالشاهد من هذا أن هذه من أمثلة التصديق النظري، كذلك من أمثلته مثلا أن الخمسة نصف عشر المائة، نحن قلنا في

التصديق الضروري قلنا مثاله أن الواحد نصف الاثنين، لو سألت واحد ما نصف الاثنين مباشرة سيقول لك واحد، لكن لو سألته ما نصف عشر المائة لا يجيبك على أول وهلة ستراه يتفكر، يقول عشر المائة عشرة ونصف العشرة خمسة، ستجد سرعته في الجواب ليست في مثل جواب نصف الاثنين، لأن جواب نصف الاثنين هذا تصديق ضروري بدهي، أما الجواب عن نصف عشر المائة يحتاج إلى نظر وتأمل فهو من باب التصديق النظري.

وهنا أنبه على قضية وهي أن التصور يجب أن يكون مقدما على التصديق ذكرا وكتابةً وتعلماً وتعليماً، لماذا؟ لأن التصديق محتاج إلى التصور ويتوقف عليه، ولذلك يقول الفقهاء: حكمك على الشيء فرع عن تصوره، فأنت إذا ما تصورت الأشياء كيف تحكم عليها! إذاً في المرتبة الأولى يجب أن تتصور ثم تأتي بعد ذلك المرتبة الثانية في الحكم على الأشياء بحسب ما تريد أن تحكم به عليها، إذا كان تصورك صحيح فحكمك سيكون صحيح، يقول الأخضري:

إدراك مُفردٍ تصوّراً عُلم **** ودرك نسبةٍ بتصديقٍ وسِم

إدراك المفردات يسمى التصور، وإدراك النسب يوسم أو يسمى بالتصديق.

وقدِّم الأول عند الوضِع **** لأنَه مُقدمٌ بالطبع

يعني أنت دائما تقدم التصورات قبل التصديقات لأنها بطبيعته هي المقدمة.

الدلالة وأنواعها:

مما سبق عُلم أن المنطقيّ ينحصر نظره في أمرين التصورات والتصديقات، ولكلٍ من التصورات والتصديقات مبادئ ومقاصد، التصورات لها مبادئ لا بد منها من أجل التصور، من أجل أن تأتي إلى التعريف لا بد لك من مبادئ لعلم التعريفات أو لوضع الحدود، ولك مقاصد لهذه التصورات، كذلك التصديقات لا بد من مبادئ لها، لابد منها قبل أن تبدأ في أي تصديق، ولها مقاصد، فما هي مبادئ التصورات وما هي مقاصدها؟ وما هي مبادئ التصديقات وما هي مقاصدها؟

مبادئ التصورات هي الكليات الخمس -وستأتي معنا بإذن الله تعالى شرحاً وافيا في المنهج- الكليات الخمس هي (الجنس، الفصل، النوع، العرض العام، العرض الخاص) -سوف أبينها إن شاء الله تعالى في موضعها- فهذه هي مبادئ التصورات، لماذا كانت مبادئ التصورات؟ لأنك لا يمكن أن تعرِّف شيء حتى تعرف ما هو الجنس له، ثم ما هو الفصل، وما هو النوع، وهكذا، فأنت إذا أتيت تعرِّف الإنسان التعريف المنطقي المشهور له: هو حيوان ناطق، الحيوان يعني من الحياة، فالإنسان حيوان ناطق، ويقولون أن الحيوان هنا جنس، وناطق فصل، إذاً لا بد إذا أردت أن تقيم تعريفا فلابد أن تعرف ما هو الجنس، تختار الألفاظ التي تدل على الأجناس، ثم تختار الفصل، والنوع والعرض العام والعرض الخاص وهكذا، تبني تعريفا على هذا الأساس، إذاً فالكليات الخمس هي مبادئ التصورات، لا يمكن أن تعرف تعريفا حتى تعلم مبادئ هذا التصور وهي الكليات الخمس.

ما مقاصد التصورات؟

هي القول الشارح، هي التعريفات، لأنك الآن عندما تأتي للتصورات ما مقصدك منها؟ هي أن تصل إلى القول الشارح، إلى التعريف.

إذاً مبادئ التصورات هي: الكليات الخمس.

مقاصد التصورات هي: القول الشارح أو التعريف أو الحد.

التصديقات ما مبادئها وما مقاصدها؟

مبادئها هي القضايا وأحكامها، لأن التصديق هو نسبة شيء إلى شيء، ونسبة الشيء إلى شيء لا يمكن أن يكون إلا عن طريق القضية، إذاً فلابد حتى تُنتج تصديقاً لابد أن تعرف كيف تتركب القضايا، مما تتألف، كيف تبني قضية، إذاً كان من مبادئ التصديقات القضايا وأحكام القضايا.

إذاً مبادئ التصديقات هي: القضايا وأحكامها.

مقاصد التصديقات هو: القياس وأنواعه.

هذه مقاصد التصديقات، لأنه ما مقصدك من وضع التصورات؟ تريد أن تنتج أدلة، والأدلة عند المناطقة هي الأقيسة المنطقية، إذاً مبادئ التصديقات: القضايا وأحكامها: مقاصد التصديقات هي القياس المنطقي وأنواعه.

وعلى ذلك فالمنطقي من حيث هو منطقي لا شغل له بالألفاظ والدلالة، لأن نظره إنما هو في المعاني في التصورات أو التصديقات، لكن لما كانت هذه المعاني لابد لها من ألفاظ تدل عليها احتاج المنطقي إلى الكلام عن الدلالات اللفظية، من حيث أنها وسيلة إلى مقاصدهم، نحن سنتكلم عن الدلالات لماذا تكلمنا وهي ليست من شغل المنطقي؟ نقول في الأصل أن المنطقي لا شغل له بها، ليست من فنه، لكن لما كانت المعاني في التصورات والتصديقات لابد لها من ألفاظ تدل عليها، احتاج المنطقي إلى الكلام عن الدلالات اللفظية من حيث إنها وسيلة إلى مقاصدهم، وهو الوصول إلى التصورات أو التصديقات.

الكلام عن الدلالة وأقسام الدلالة:

والدلالة في اللغة مأخوذة من دل يدل دلالة، والدلالة هنا مثلثة الدال، فيقال دَلالة ودِلالة ودُلالة،

ومعنى **الدلالة لغة: الإرشاد.**

وأما في الاصطلاح: فهي كون أمر بحيث يفهم منه أمر آخر، الأمر الأول يسمى الدال، والثاني يسمى المدلول.

أقسام الدلالة:

تنقسم الدلالة باعتبار اللفظ إلى قسمين

١-الدلالة اللفظية هي ما كان الدال فيها هو اللفظ.

٢-والدلالة غير اللفظية هي ما كان الدال فيها غير اللفظ.

وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: وضعية، وطبَعية، وعقلية، على ذلك فأقسام الدلالة هنا من حيث العموم ستة أقسام، هي حاصل ضرب ٢في٣، وذلك ناتج عن ضرب قسمي الدلالة التي هي لفظية وغير لفظية في أنواع المدلول وهو الوضعي والطبَعي والعقلي.

هذه الأقسام الستة هي كالتالي: الدلالة اللفظية الوضعية، الدلالة اللفظية الطَبَعية، الدلالة اللفظية العقلية، الدلالة غير اللفظية الوضعية، الدلالة غير اللفظية الطَبَعية، الدلالة غير اللفظية العقلية.

القسم الأول: الدلالة اللفظية الوضعية

تعريفها: هي دلالة اللفظ على المعنى بواسطة وضع اللفظ بإزاء المعنى، مثل دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، دلالة الأسد على الحيوان المفترس الذي يزأر، دلالة الحصان على الحيوان الصاهل، هذه كلها من باب الدلالات اللفظية الوضعية.

أي أن أهل اللغة وضعوا الحيوان الناطق بإزاء معنى الإنسان، ووضعوا الحيوان الصاهل بإزاء لفظة الحصان، وضعوا الحيوان

المفترس الذي يزأر مقابل لفظة الأسد وهكذا، إذاً هذه دلالة وضعية لفظية.

القسم الثاني: الدلالة اللفظية الطبَعية

تعريفها: هي دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الطبع، مثل: لفظة آه تدل على المعنى بواسطة الطبع، فلفظة آه تدل على الألم، لأن هذا شيء طبعي أن الإنسان يتألم قال آه، فدلالة لفظة آه على الطبع من باب الدلالة اللفظية الطبَعية، ومثل صراخ الإنسان عند المصيبة.

القسم الثالث: الدلالة اللفظية العقلية

تعريفها: دلالة اللفظ على المعنى بواسطة العقل، مثل دلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود اللافظ وحياته، أنت لا ترى اللافظ أنت لا ترى المتكلم، لكن لما تسمع كلامه من وراء الجدار هذا يدل على أنه موجود وحي.

القسم الرابع: الدلالة غير اللفظية الوضعية

تعريفها: هي ما تواضع الناس وتعارفوا عليه وليس بلفظ، مثل دلالة الإشارة هكذا (أي إنزال الرأس لأسفل) على نعم، وهكذا (أي تحريك الرأس يمينا وشمالا) على لا، فتواضع الناس وهي غير لفظية الآن أنا لم أتكلم، أحدهم يقول شيء فأقول له هكذا، لكن تواضع الناس وتعارفوا على أن إذا قلت هكذا فعلى نعم وإذا قلت هكذا فعلى لا [الأستاذ يقصد حركة الرأس إلى أسفل يعني نعم، ويمينا ويسارا يعني لا] كذلك دلالة الرسوم على معانيها، دلالة رفع العلم الأبيض على الاستسلام، دلالة إشارات المرور على معناها ومفهومها.

القسم الخامس: الدلالة غير اللفظية الطبَعية

تعريفها: هي ما دل عليها الطبع بلا لفظ، مثل دلالة الحمرة على الخجل، دلالة الصفرة على الخوف، دلالة التثاؤب على النوم، فهي غير لفظية لكنها طبعية، فالإنسان غصباً عنه إذا خجل احمر.

القسم السادس: الدلالة غير اللفظية العقلية

تعريفها: هي ما دل عليه العقل بلا لفظ، مثل دلالة الأثر على المؤثر، والمصنوعات على الصانع، مثل دلالة الدخان على وجود الحريق، العقل دل على أنه إذا وجد دخان فمعنى هذا أن هناك نار وهناك حريق.

الحلقة (٧)

ما هي الدلالة التي يعنى بها المنطقي؟ وهي بمثابة عمله الذي يعمله، الدلالة التي يستفيدها وينتفع بها ويبني عليها؟

إن هذه الدلالة المرادة من الدلالات لدى المنطقي هي **الدلالة اللفظية الوضعية**، لأنه يستخدمها في التصورات، وفي التصديقات، ويستخدمها لبناء تصور لبناء التعريف، وكذلك لبناء قضية لأجل بناء القياس أو البرهان العقلي الذي يُعنى به المنطقي، فسيكون كلامنا على هذه الدلالة، الآن نذكر أقسامها:

تنقسم باعتبار دلالتها على المعاني إلى ثلاثة أقسام:

١- دلالة مُطابَقة ٢- دلالة تضمن ٣- دلالة التزام

نمثل بمثال واحد يجمعها:

نحن الآن في غرفة تتكون من حيطان وسقف وأرضية، دلالة الحيطان والسقف والأرضية على الغرفة هي دلالة مطابقة، لأن الغرفة مكونة من هذه الأمور، فنحن إذا ذكرناها كلها فنحن طابقنا هذا اللفظ، فلفظ الغرفة = حيطان وسقف وأرضية.

ولو قلنا دلالة الحائط على الغرفة، الحائط ليس كل الغرفة بل هو بعضها، فالدلالة هنا دلالة تضمن، فالغرفة هنا تتضمن

حائطاً، إذاً دلالة الحائط على الغرفة دلالة تضمن، لأنه بعض الغرفة.

دلالة السقف بالنسبة للحائط هي دلالة التزام، لأنه إذا قلنا سقف فإنه يلزم منه عقلاً وجود حائط، فلا سقف بدون حائط، ولا يمكن تخيل السقف بدون حائط، فأصبحت دلالة السقف على الحائط دلالة التزام.

١- دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، مثل دلالة لفظ الصلاة على الأقوال والأفعال المخصوصة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم، فهذه الأفعال والأركان والأقوال الموجودة في الصلاة تدل على لفظ الصلاة، فدلالة لفظ الصلاة على هذه الأمور كلها هي دلالة مطابقة، لأن هذه الأقوال وهذه الأفعال تطابق معنى الصلاة.

وإنما سُميت بالمطابقة للتطابق بين اللفظ والمعنى المستفاد منه، مثل الصلاة كما ذكرنا.

٢- النوع الثاني دلالة التضمن وهي: دلالة اللفظ على جزء معناه، مثل دلالة لفظة الحج على الوقوف بعرفة، لأن الوقوف بعرفة بعض الحج لا كله، دلالة لفظة الصلاة على السجود، لأن لفظة السجود بعض الصلاة وليس كل الصلاة.

إذاً دلالة الحج على الوقوف بعرفة ودلالة الصلاة على السجود ودلالة لفظ الغرفة على الحائط ودلالة لفظ البيت على غرفة النوم، هذه كلها دلالة تضمن.

سميت بالتضمن لأن فهم جزء المعنى من فهم تمام المعنى، إلا أن تمام المعنى لم يكن مقصودا، وإنما المقصود هو فهم ذلك الجزء، فإذا فهمت السجود وهو جزء معنى الصلاة فهمت معنى الصلاة، ولا يمكن أن تفهم معنى الصلاة إلا إذا فهمت معنى السجود لأنه بعضه، فإذا نقص ذلك البعض يكون هذا إخلالاً بالمعنى الكامل.

٣- دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لكنه لازم له في الذهن، ومثلنا له بدلالة السقف على الحائط، الآن الحائط هل هو أمر خارج عن السقف؟ نعم، السقف شيء والحائط شيء، لكن إذا قلت سقف يلزم له في الذهن وجود حائط، لأنه لا يمكن وجود سقف بدون حائط، كذلك بعضهم يمثل بدلالة لفظ الإنسان على قابلية العلم وصنعة الكتابة، الإنسان عنده قابلية للكتابة وقابلية للتعلم ليس مثل بقية الأحياء، فقابليته للتعلم شيء لازم عن إنسانيته، فالإنسان هكذا خُلق قابل للتعلم، فقابليته لهذا المعنى لازم لكونه إنسان.

فلو أردت أن تعلم حيواناً من الحيوانات الكتابة، مهما كان ذكاء ذلك الحيوان لكنه لن يكون قادر على تعلم الكتابة حتى لو دربت معه مراراً وتكراراً، لأن هذا الحيوان ليس لديه قابلية للتعلم بعكس الإنسان.

إذاً دلالة لفظ الإنسان على قابليته للتعلم والكتابة تسمى دلالة التزام، لماذا سميت بدلالة الالتزام؟ لأن المعنى المستفاد لم يدل عليه اللفظ مباشرة، ولكن هذا المعنى يلزم من ذلك اللفظ عقلاً، فالسقف لا يدل مباشرة على الحائط، لكن يلزم عقلاً من وجود السقف وجود الحائط، لفظة الإنسان لا تدل على قابلية الكتابة، لكن يلزم من كونه إنساناً أنه إذا تعلم الكتابة أصبح كاتباً.

لذا يقول الأخضري في بيانه لهذه الأنواع في السلم :

دلالة اللفظ على ما وافقه *** يدعونها دلالة المطـابقة

وجُزئِهِ تضمناً ومـا لـزم *** فهو التزام إن بعقلٍ التُزم

مباحث الألفاظ:

كما قلنا سابقاً عند كلامنا عن الدلالات أن الدلالات والألفاظ ليست من عمل المنطقي، لكن لما كانت التعريفات التي هي من عمل المنطقي ووظيفته، وكذلك القضايا لا يتم التعبير عنها إلا بالألفاظ، ولا بد لهذه الألفاظ من دلالات تدل عليها

احتاج المنطقي إلى تعلم ما يتعلق بالألفاظ وما يتعلق بالدلالات.

الألفاظ جمع لفظ، وهو عند أهل اللغة: مجموعة الحروف التي يتكلم بها المتكلم،

وأقسام اللفظ من حيث هو ينقسم إلى قسمين:

١- المستعمل ٢- المهمل

اللفظ المستعمل: مثل زيد، مثل سعيد، هذه ألفاظ مستعملة، والمستعمل هو: ما دل على معنى.

اللفظ المهمل هو: الذي لا يدل على معنى، مثل مقلوب زيد هو ديز، هذا اللفظ ليس له معنى، وهو ما يعرف باللفظ المهمل والذي لا يدل على معنى.

المقصود هنا في البحث اللفظ المستعمل، لأن اللفظ المهمل لا شأن للمنطقي به لأنه لا ينفعه ولا يفيده، إذاً سيكون كلامنا على الألفاظ المستعملة.

ويمكن أن نقسم اللفظ المستعمل إلى قسمين كما هو قول الجمهور:

١- لفظ مفرد ٢- لفظ مركب

اللفظ المفرد : هو ما لا يدل جزءه على جزء معناه، مثل لفظ سعيد أو لفظ وردة، فلو قسمنا سعيد إلى قسمين سيكون عندنا سعـ و ـيد هل يدل الجزء الأول على شيء في سعيد؟ هل إذا فهمنا سعـ نفهم سعيد؟ بطبيعة الحال لا، لأنه لا يدل على شيء، ومثلاً وردة لو قسمناها لكانت (ور ـ دة)، فهل يدل "ور" أو "دة" على شيء من الوردة؟ لا، إذا هذا هو اللفظ المفرد، إذا قسمته إلى أجزاء فإن بعض الأجزاء لا يدل على معناه كاملا.

اللفظ المركب: وهو ما دل جزءه على جزء معناه، مثل: الوردة جميلة، محمد فاهم، الشجرة كبيرة، هذه جمل، لو قسمنا هذه الجملة: الوردة جميلة إلى قسمين (الوردة: وجميلة) هذا الجزء وهو الوردة إذا تصورته فهل تتصور جملة الوردة جميلة أو جزء منها؟ إذا تصورت الوردة كان عندك جزء من تصور من الوردة جميلة، محمد فاهم: إذا تصورت محمد فسيكون عندك جزء من تصور جملة محمد فاهم،

فـ"محمد" جزء معنى "محمد فاهم"، و"فاهم" هو جزء معنى "محمد فاهم".

"الوردة" جزء معنى "الوردة جميلة، و"جميلة" جزء معنى "الوردة جميلة".

فإذا تصورت الجزء تكون متصورا لبعض هذا المعنى.

اللفظ المركب ينقسم إلى قسمين:

١- المركب التام ٢- المركب الناقص

المركب التام: هو ما أفاد فائدة يحسن السكوت عليها، وهو ينقسم إلى قسمين:

أ) مركب تام خبري

ب) مركب تام إنشائي

أ) المركب التام الخبري: هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، أي لقطع النظر عن قائله.

كل الأخبار تحتمل الصدق والكذب، فلماذا أتى العلماء بالقيد "لذاته"؟ قالوا حتى يَقطع النظر عن قائله، ما احتمل الصدق والكذب لذاته أي لقطع النظر عن قائله، لأن أحياناً بعض الأخبار بالنظر إلى قائلها لا تحتمل الكذب، مثل الخبر الله سبحانه وتعالى، أو خبر رسوله ﷺ فلا يحتمل إلا الصدق ويجزم بصدقه، فلذلك أتى العلماء بالقيد "لذاته" ليقولون نتكلم عن

الخبر بصفة عامة بقطع النظر عن قائله، لأننا لو نظرنا إلى قائله لكان بعض المخبرين لا يحتمل خبره الكذب، أو لا يحتمل خبره الصدق إذا كان معروفاً بالكذب، فخبر مسيلمة الكذاب لا يحتمل الصدق، وخبر محمد صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الكذب.

إذاً المركب التام الخبري هو ما احتمل الصدق أو الكذب لذاته، مثل خرج محمد، دخل علي، الولد مهذب، خرج محمد: يحتمل أنه خرج صدقا ويحتمل أنه لم يخرج، جاء علي يحتمل أنه ما جاء، خبر يحتمل كذا وكذا، علي فاهم: يحتمل أنه ليس بفاهم، سعيد مهذب: يحتمل أنه ليس بمهذب.

ب: المركب التام الإنشائي: وهو ما لا يحتمل الصدق أو الكذب لذاته، مثل الأوامر والنواهي في باب الطلب، ومثل الرجاء والتمني والاستفهام في غير باب غير الطلب.

مثل اذهب إلى المدرسة، هذا أمر لا يحتمل الصدق أو الكذب، وهذا ليس خبر يحتمل الصدق أو الكذب، وهذا أمر شيء في المستقبل.

هذا ما يتعلق بالمركب التام وأقسامه.

٢- المركب الناقص: وهو ما دل على معنى لا يحسن السكوت عليه، ينقسم إلى قسمين:

أ- مركب ناقص تقييدي ب_ مركب ناقص غير تقييدي

أ- المركب الناقص التقييدي: هو ما كان اللفظ الثاني فيه قيداً للأول، لأن اللفظ الثاني جاء قيداً للأول، وهو إما أن يكون تقييده بالإضافة (أي إضافي) مثل بيت محمد، رامي الحجارة، ناقة صالح، هل هي كل ناقة؟ لا إنها ناقة صالح، هل هو كل بيت؟ لا وإنما مقيد ببيت لمحمد، هل هو رامي أي شيء؟ لا إنه رامي الحجارة.

إذاً المركب الناقص التقييدي: هو ما كان اللفظ الثاني فيه قيداً للأول، وهو إما إضافي، مثل: بيت محمد وناقة صالح، وإما (وصفي) مثل الرجل الشجاع، الوردة الحمراء، الحديقة المرتبة، فنحن وصفنا الوردة والحديقة والرجل.

تلحظون أن المركب الناقص التقييدي لم يتم معناه، رغم أنه مركب من لفظين فإنه ما تم معناه، مثلاً ناقة صالح ما هي؟ ننتظر خبراً، إذاً لم يتم معناه، لفظة مركبة الوردة الجميلة؟ ماذا ؟ ما تم المعنى، إذاً هذا المركب الناقص التقييدي.

ب-القسم الناقص غير التقييدي: وهو ما لا يكون اللفظ الثاني فيه قيداً للأول، نلحظ أن التقييدي اللفظ الثاني قيد للأول، أما غير التقييدي اللفظ الثاني ليس قيداً للأول، وهو إما مركب من فعل وحرف أو اسم وحرف مثل إن ذهب، إن ركب، إن قام، هنا لفظتين حرف وفعل، لكنها لم تفد معنى، وليست الثانية قيد للأول، ومثال الاسم والحرف مثل: في الداخل، في الخارج ولم تكن جواباً لسؤال، إنما جملة مستأنفة، لأنها لو كانت جواباً لسؤال لكان الجواب يأخذ شيئاً من السؤال، فلو قلنا أين محمد، وكان الجواب: في الداخل لكان معنى هذا الجواب: محمد في الداخل، لكن عندي هنا في المثال الناقص غير التقييدي الاسم والحرف (في الداخل) ما فيه سؤال، وليس جواباً لسؤال جملة هكذا، في الداخل، في الخارج، إلى الحديقة، من المدرسة، هذا يسمى مركب ناقص غير تقييدي، لا يكون اللفظ الثاني فيه قيداً للأول، وهو مركب من اسم وحرف، أو فعل وحرف.

ملحوظة: يجب أن نلحظ أن هذه الأقسام لا يبحث المنطقي فيها كلها، وإنما يهمه منها قسمين فقط، المركب التام الخبري لأنه: الموصل إلى المطالب التصديقية، يستفيد منه في صناعة القضايا التي تفيد في البراهين والأقيسة كما سيأتي معنا.

القسم الثاني: المركب الناقص التقييدي، مهم لأنه موصول إلى المطالب التصورية، فإذا أردت أن تعرف الإنسان تقول هو حيوان ناطق من الحياة، أو تقول الأسد هو الحيوان المفترس، الخيل هو الحيوان الصاهل، هذا وصف، هذا قيد، فاحتجت إلى المركب الناقص التقييدي.

الحلقة (٨)

نتكلم الآن عن اللفظ المفرد ونبين أقسامه وقد سبق وأن عرفناه في اللقاء السابق، وإنما أخرنا الكلام عنه وبدأنا بالمركب؛ لأن التقسيمات فيه أكثر من اللفظ المركب فأحببنا أن نفرد له وقتا أطول اللفظ المفرد ينقسم باعتبارات متعددة:

(أ) **فهو ينقسم من حيث صورة اللفظ** إلى ثلاثة أقسام: ١.أداة، ٢. وكلمة، ٣. واسم.

١. فالأداة :عند المناطقة هي **الحرف** عند النحاة؛ لأن اللفظ عند النحاة ينقسم إلى: اسم، وفعل، وحرف، فهو نفس التقسيمات لكن المصطلحات فيها نوع من التغيير، فمصطلح الأداة عند المناطقة يوازي أو يساوي مصطلح الحرف عند النحاة، ومصطلح **الكلمة** عند المناطقة هو **الفعل** عند النحاة، ومصطلح **الاسم** عند المناطقة هو **الاسم** عند النحاة.

إذاً الأداة هي **"اللفظ الدال على معنىً في غيره"**، أو هو "اللفظ الذي لا يصلح الإخبار به أو عنه بمفرده" كالحرف عند النحاة، فلا يصلح أن تقول "في"، أو "عن"، أو "ب" هكذا بمفرده، بل هو لفظ دال على معنى في غيره، والحروف كثيرة مثل: من، عن، في، إلى، الباء، الكاف، حروف الجر الخ.

٢. الكلمة :عند المناطقة هي الفعل عند النحاة، فما تعريفها؟ هي **"اللفظ الدال على معنى في نفسه مع اقترانه بأحد الأزمنة الثلاثة"**، مثل: "خرج" فهو دال على معنى في نفسه وهو الخروج وهو مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وهو الزمن الماضي.

"يذهب" فهو يدل على الذهاب وهو مقترن بالزمن المستقبل، أو الآن؛ لأن المضارع يفيد الآنية أو الاستقبال، إذاً الكلمة هي اللفظ الدال على معنى في نفسه مع اقترانه بأحد الأزمنة الثلاثة (الماضي، الحاضر، المستقبل).

٣. **الاسم**: هو **"اللفظ الدال على معنى في نفسه وهو غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة"** بخلاف الفعل يدل على معنى في نفسه لكن لابد من اقترانه بزمن، ولذلك هو ينقسم إلى فعل ماضٍ، ومضارع، وأمر.

فلو قلنا: "الطلاب"، أو "محمد"، أو "سعيد" فهذه تدل على معان في نفسها، فالطلاب هم الطلاب الذين هم في الأذهان، فهم متصورون، فإذا قلت "الطالب" فإن السامع يتصور من تتكلم عنه، لكنه لا يدل على زمن.

الاسم عند المناطقة **أقوى** من **الأداة والكلمة** لماذا ؟ قالوا: لأن الاسم يصلح أن يكون جزئياً، ويصلح أن يكون كلياً، فيصح أن تقول: "كل الطلاب مجتهدون" فالطلاب هنا اسم كلي، أصبح يفيد معنى كليا؛ لأنه معمم، "الطلاب مجتهدون" يعني: كل الطلاب مجتهدون، ويصح أن تقول: "بعض الطلاب مجتهدون" فالاسم هنا جزئي؛ لأنه أفاد معنى جزئياً يعني: جزء من الطلاب هم المجتهدون.

أما **الحرف**، فقد قالوا عنه: لا يفيد إلا معنىً جزئيا، لماذا ؟ لأنه يدل على معنىً في غيره، فلو قلت مثلا: "ذهبت إلى المدرسة" لأفاد الحرف معنى جزئياً لا كلياً، فالحروف كلها تفيد معنى جزئياً.

أما **الأفعال** فهي لا تفيد إلا معنىً كلي فلو قلت: "أكل"، أو"شرب"، أو "قام" فإنه يفهم منه القيام التام، والأكل التام، والشرب التام، فهو لا يتبعض، بمعنى أنه لا يوجد شيءُ بمعنى "بعض أكل"، أو"بعض شرب"، فلا يمكن أن نأتي بـ "بعض" هنا؛ لأن الفعل لابد أن يكون كلياً، ومن الممكن أن نقول: "أكل كثيراً"، أو "أكل قليلاً"، لكن لفظة "الأكل" تامة المعنى في نفسها، فالأكل أكل سواء أكل كثيراً أم أكل قليلاً، فهو لا يتبعض، فلا يمكن أن نقول: "نصف أكل"، أو "بعض أكل"، فأكل بمعنى

أكل، فالجزء من هذه اللفظة يسمى أكلاً، وعشرون لقمة منه تسمى أكلاً، فالفعل هنا لا يتبعض.

إذاً الاسم عند المناطقة أقوى من الكلمة والأداة لأنه ممكن أن يكون جزئياً ويمكن أن يكون كلياً، بينما الأداة لا تكون إلا جزئية والكلمة لا تكون إلا كلية.

(ب) تقسيم المفرد باعتبار اتحاد المعنى وتعدده: ينقسم إلى قسمين:

١. ما اتحد معناه (معناه واحد) ٢. ما تعدد معناه (لفظة مختلفة المعنى أو متعددة المعنى).

القسم الأول: ما اتحد معناه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: المشخَّص، المتواطئ، المشكِّك.

ما **المشخَص** ؟ قالوا: هو "ما اتحد معناه وتشخص وضعا"، ومعنى "تشخص": يعني تعين (أصبح معيناً)، إذاً: المعنى متحد وتعين في الوضع على ذلك الشيء.

مثاله: لو قلت "محمد": أقصد به هذا، "الطالب": أقصد به هذا الطالب الذي أمامي، "المشاهد": أقصد به هذا المشاهد الذي يشاهدني بعينه.

فأنت إذا أتيت إلى محمد المعين فإن معناه واحد، فليس هناك ممن هو أمامي وأشير إليه أكثر من محمد، فهو معنى واحد وتشخص وضعاً، يعني تعين في وضعي أنا الذي وضعته، إما بالوضع العرفي أو اللغوي أو غير ذلك، فالمهم أن يكون معيناً (المشخص = المعين).

ما **المتواطئ** ؟ هو "ما اتحد معناه دون تشخْصه وتساوت أفراده" يعني: إذا ذكرت المفردة التي تأتي في هذا النوع أتت لي بمعنى متحد ليس مختلف، وهو ليس معيناً (لم يتعين)، وأفراده متساوون في هذا المعنى.

مثاله: "الإنسان"، فإذا أطلقت هذه اللفظة فإنه يأتي في الذهن صورة للإنسان متحدة المعنى، فلا يأتي في الذهن الحيوان كالقرد مثلاً أو الهر أو غير ذلك، بل يأتي في الذهن الإنسان الذي هو معنى متحد لا متعدد، فهو متحد في نفس المعنى؛ لأن معنى الإنسان معروف متحد، فمن كان فيه إنسانية فهو إنسان، فمن كانت فيه الحياة والنطق يعني التفكير والقوة المفكرة فهو إنسان (حيوان ناطق) حيوان: فيه حياة، ناطق: مفكر أو ذو قوة مفكرة.

ونحن إذا قلنا: "الإنسان" لم نعين محمداً أو علياً أو زيداً، فهو معنى متحد في الذهن ولم يعين (متواطئ ليس مشخص)، فكل من فيه إنسانية فهو إنسان، ولم يعين إنسان بعينه حتى لا يكون مشخصاً.

"وتساوت أفراده": هذا هو القيد الثالث، فهل هناك مثلاً: إنسان أكثر إنسانية من إنسان آخر؟ في الحقيقة: لا، فالإنسان يعني إنسان فالناس لا يتفاضلون في قضية أنهم "إنس"، ونحن نقصد هنا حقيقة الإنسان، ولا يغير في ذلك الألفاظ التي يقول عنها بعض الناس: "إنها مجازية" مثل: "فلان أكثر إنسانية من فلان" فلا يقصد بالإنسانية هنا الحياة والقوة المفكرة، بل يقصد بها هنا الشفقة أو الرحمة أو ما شابه ذلك من أشياء، غير حقيقة الإنسان فهذا شيء مجازي لا حقيقي؛ لأن حقيقة الإنسان هي وجود الحياة وأصل القوة المفكرة فيه، فهي إذا وجدت فإنها تنطبق على كل أحد، إذاً أفراد الإنسان متساوون في هذا المعنى.

وإذا قلنا "رجل"، أو "امرأة" فإنها أمثلة على المتواطئ، "فـ رجل": اتحد معناه، فكل من يخطر على بالي من الرجال فإن عناصر الرجولة وخلقتها فيه، فأي واحد مخلوق رجلا فإنه يأتي في ذهني ولا يأتي في ذهني "هند"، أو "عائشة"، أو "علياء"؛ لأنهن لسن برجال، فمعنى رجل معنى متحد، ولم يتعين رجل معين؛ لأن لفظة "رجل" تعم كل الرجال، وأفراد لفظة "رجل" متساوون في الرجولة؛نعم ،لأن حقيقة الرجولة متساوية في كل الرجال، ونحن لا نقصد المعاني المجازية كقولنا: "فلان أرجل من فلان من ناحية الشجاعة مثلاً أو نحوها من الألفاظ المتعارف عليها"، فهي أمر آخر، لكن هنا نحن نتكلم عن حقيقة الرجل.

وكذلك "امرأة" معناها متحد فلا يدخل فيها "سعيد"، أو "زيد" لأنهما ليسا نساء، ونحن عندما قلنا: "امرأة" لم نحدد "فاطمة"، أو "عائشة"، وأفراد لفظة "امرأة" متساوون فيها فـ "فاطمة"، و "عائشة"، و "علياء" كلهن نساء لا يفترقن في هذه الخصيصة وهي كونهن نساء، فلا يقال: هذه المرأة أكثر امرأة من هذه، فالمرأة امرأة.

ما المشكك؟ هو "ما اتحد معناه دون تشخصه وتفاوتت أفراده" فمعناه إذا أطلق فإنه يأتي على معنى متحد، وهو غير معين (دون تشخصه) في فرد واحد فيخرج بذلك المشخص، وأفراده متفاوتون فيخرج بذلك المتواطئ.

مثاله: لفظة "البياض" معناها متحد، فنحن إذا أطلقنا لفظة "البياض" فإنها ليست كلفظة "الاحمرار"، أو "السواد"، أو "الخضرة"، أو "الصفرة"، فاللون الأبيض ليس هو اللون الأصفر ولا الأحمر ولا الأخضر، فالأبيض معنى متحد، فهو ذلك المعنى المتصور الذي إذا تصورناه تصورنا أفراداً كثيرة.

و"البياض" ليس معيناً؛ لأنه يعم أشياء كثيرة توصف بأنها بيضاء، فليس البياض مشخصاً بشيء واحد، وأفراده غير متساوين فيه من حيث القوة والضعف، أو القرب والبعد، أو من أي حيثية أخرى كالشدة والضعف، والتقديم والتأخير، بل هم **متفاوتون** في هذه المعاني، فلو جاءني اثنان ثيابهما بيضاء فإنه لا يلزم أن يكون ثوب أحدهما كثوب الآخر في البياض، فقد يكون ثوب محمد أبيض من ثوب علي، وكلا الثوبين لا يخرج عن وصف البياض مع أن ثوب محمد أبيض من ثوب علي، وكلاهما يسمى ثوباً أبيضا، بينما هناك في الإنسان في المتواطئ ما فيه تفاوت في الأفراد فلا يقال هذا أكثر إنسانيةً من هذا، أو هذا الرجل أعظم رجولةً من هذا، أو هذه المرأة أشد امرأة من هذه هنا لا تفاوت بين الأفراد، المرأة مرأة والرجل رجل والإنسان إنسان، هذا المعنى متصف به الجميع على حد سواء، أما في المشكك فيتفاوت الأفراد، فبياض الثلج يختلف عن بياض العاج، وبياض ثوب فلان يختلف عن بياض ثوب فلان وكلاهما أبيض، وكذلك " النور" لفظة مشككة، فهل نور الشمس كنور السراج أو كنور الشمعة؟ كلها أنوار، فضوء الشمعة يسمى نورا، وكذا يسمى ضوء الشمس وهكذا، لكن نور الشمس ليس كنور الشمعة أو كنور المصباح، فأفرادها متفاوتون.

لماذا سمي المشكك مشككاً؟

لأن الناظر فيه إذا نظر إلى اشتراك أفراده في معناه تخيل إليه أنه متواطئ، فإذا نظر إلى معنى البياض الكلي (في الجملة) أو إلى معنى النور في الجملة فإنه يتخيل إليه أنه متواطئ، وإذا نظرت إلى تفاوت الأفراد من حيث القوة والضعف والشدة والتقديم والتأخير تخيل إليه أنه مشترك، فإذا نظر إلى ثوب محمد الذي هو أشد بياضاً من ثوب علي أو إلى نور الشمس الذي هو أشد من نور المصباح تخيل إليك أنها لفظة مشتركة؛ لأن المعنى اختلف، فيتخيل إلى الناظر أن هذا البياض ليس مثل هذا البياض فهذا أشد وهذا أخف، ونور الشمس قويٌ جداً بحيث لو اقتربنا منه قليلاً لاحترقنا، ليس كنور الشمعة، فالتفاوت في الأفراد يوحي إلى الناظر أحياناً بأن هذا فيه نوع اختلاف، فمن نظر إلى الأفراد وتفاوتهم قد يخيل إليه بأن اللفظ مشترك، وسيأتي معنى المشترك فيما يلي.

القسم الثاني من أقسام المفرد من حيث اتحاد المعنى وتعدده: ما تعدد معناه، اللفظ المفرد المتعدد المعنى، ينقسم إلى ثلاثة أقسام: المشترك، المنقول، المتجوز به (يعني في الحقيقة والمجاز).

المشترك: هو "ما اتحد لفظه واختلف معناه"

مثاله: لفظة "العين" فهي لفظة واحدة ولكن معانيها مختلفة فهي تطلق على العين الباصرة، وعلى العين الجارية (عين الماء)، وعلى العين بمعنى الجاسوس، وعلى العين بمعنى الذهب، فكلها تسمى عيناً، ومتى نعرفها؟ باعتبار سياقها في الكلام، وباعتبار

سباقها في الكلام ـ يعني: الكلام السابق لها أو الكلام اللاحق لها ـ، وباعتبار القرائن الموجودة.
فلو قلت: "نظرت إلى فلان بعيني"، فإن هذا الكلام لا يحتمل غير العين الباصرة، ولو قلت: "شربت من العين العذبة" فإنه لا يخطر على بال أحد بأنها العين الباصرة بل هي العين الجارية (عين الماء).
وكذلك لفظة "القُرْء" وقد وردت في كتاب الله تعالى والعلماء مختلفون في معناها؛ لأنها في اللغة تطلق على الحيض، وعلى الطهر.
وكذلك لفظة "الجون" تطلق في اللغة على الأبيض، وعلى الأسود.

الحلقة (٩)

ففي الدرس الماضي تكلمنا عن أقسام ما تعدد معناه، وقبل ذلك قلنا: بأن اللفظ المفرد باعتبار اتحاد المعنى وتعدده ينقسم إلى قسمين:
(أ) ما اتحد معناه، وقسمناه إلى ثلاثة أقسام: مشخص، متواطئ، مشكك، وعرفنا كلاً من هذه الأقسام، ومثلنا لكل واحد منها.
(ب) ما تعدد معناه، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: المشترك، المنقول، المتجوز به، وقد تناولنا المشترك، فعرفناه ومثلنا له، وفي هذا الدرس إن شاء الله تعالى سنتناول القسمين الأخيرين.
(٢) **المنقول:** هو "ما وضع في الأصل لمعنى، ثم استُعمل في غيره، واشتهر في المعنى الثاني أكثر من الأول"، فكان في شيء ثم نُقل إلى معنى آخر (استُعمل في معنى آخر) فهنا ثلاثة أمور (قيود) في التعريف لابد من التنبه لها: أن يكون وضع في الأصل لمعنى، استُعمل في غيره، اشتهر في المعنى الثاني أكثر من الأول.
والمنقول ينقسم إلى قسمين: المنقول الشرعي، المنقول العرفي.
فالمنقول بحسب الناقل إما أن يكون الناقل الشرع، أو العرف، فإذا كان الناقل للمعنى الأول هو الشرع فإنه يسمى "المنقول الشرعي" وإذا كان الناقل هو العرف فإنه يسمى "المنقول العرفي".
(١) المنقول الشرعي: هو "ما كان الناقل فيه الشرع ".
مثاله: لفظة "الصلاة"، فالمعنى الأصلي لها في اللغة هو: "الدعاء" جاء الشرع ونقل هذا المعنى إلى معنى آخر وهو "تلك الأقوال والأفعال المخصوصة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم"، فإذا دخل علي شخص فقلت له: أين كنت؟ فقال لي: كنت أصلي، فما الذي يتبادر إلى ذهني؟ هل هو المعنى اللغوي (أنه كان يدعو)؟ لا، بل يتبادر إلى ذهني المعنى الذي اصطلح في الشرع عليه وهو معنى الصلاة (الأقوال والأفعال المخصوصة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم) نطبق التعريف على هذا اللفظ:
وضع في الأصل لمعنى وهو الدعاء، ثم استعمل في غيره وهو تلك الأقوال والأفعال المخصوصة، واشتهر في المعنى الثاني أكثر من الأول، لأن المعنى الشرعي هو الذي يتبادر إلى ذهني عندما قال: كنت أصلي.
ومثال ثان: لفظة "الصوم"، فالمعنى اللغوي لها هو "مطلق الإمساك"، كما قالت مريم عليها السلام: "إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا"، "فلن أكلم": أي أن الصوم هنا هو "الإمساك عن الكلام"، والصوم بالمعنى الشرعي هو "الإمساك عن جملة المفطرات أو الإمساك عن شهوتي الفرج والبطن من طلوع الفجر إلى غروب الشمس"، فهل هو معنى الإمساك المطلق في اللغة؟ لا، بل هو معنى شرعي أخص، إذا الصوم وُضع في الأصل لمعنى (الإمساك في اللغة)، ثم استُعمل في المعنى الشرعي

واشتهر به أكثر من الأول، فلو جاءني شخص فقلت له: ما لي أراك مرهقا؟ فقال لي: إني صائم، فإني أحمل قوله على الصوم الشرعي، لا على أنه ممسك، ممسك عن ماذا؟ فنحن نحمل قوله على المعنى الشرعي؛ لأنه أشهر من المعنى اللغوي.

(٢) المنقول العرفي: هو "ما كان الناقل فيه العرف"، سواء كان عرفاً عاماً أم عرفاً خاصاً؛ لأن الأعراف تكون عامة (للجميع)، وأحيانا تكون خاصة (لطائفة معينة من الناس).

مثال **العرف العام**: لفظة "الدابة" فالدابة في أصل اللغة تطلق على كل ما يدب على الأرض (أي شيء يدب على الأرض)، وعلى ذلك يمكن أن يطلق على الإنسان دابة في أصل اللغة؛ لأنه يدب على الأرض، وكذلك يطلق على الحيوان دابة؛ لأنه يدب على الأرض، لكن في العرف العام أصبحت لفظة "الدابة" تطلق على ذوات الأربع، فلو قلت لإنسان: أنت دابة لكان هذا شتما له، مع أن الإنسان في الأصل يدب على الأرض، لكن الدابة اشتهرت في المعنى الثاني (ذوات الأربع)، فكأنك قلت له: أنت من ذوات الأربع، وفي هذا شتم له، إذاً العرف العام هنا دل على المعنى الثاني الذي اشتهر أكثر من المعنى الأول.

مثال **العرف الخاص**: لفظة **"الدوران"**، فهي في اللغة تطلق على الطواف حول الشيء، فإذا طفت حول شيء فأنت قد درت حوله (فعلت دورانا)، فهذا معناه في اللغة.

وأهل المنطق ومن تبعهم من الأصوليين وغيرهم في باب قوادح العلة يوجد قادح يسمى بقادح الدوران، يقصدون بالدوران: "ترتيب الحكم على العلة وجوداً وعدما"، يعني: وجود الحكم عند وجود العلة، وانعدام الحكم عند انعدام العلة، فالوجود عند الوجود والانعدام عند الانعدام يسمى دوراناً عند المناطقة، فلو قرأ شخص في كتب الأصول أو كتب المنطق في باب القياس قوادح القياس وأتى لفظة "الدوران" ثم جاء في ذهنه الطواف حول الشيء، فهل هذا هو المعنى المراد؟ لا، ليس هو، وإن فهمه كذلك فقد فهم الكلام على غير محله.

وكذلك لفظة "الطرد"، معناها: "ملاحقة الشيء أو نحو ذلك"، لكن معناها عند المناطقة هو "وجود الحكم عند وجود العلة" فقط، أما الوجود عند الوجود والانعدام عند الانعدام فهو الدوران، أما الطرد فهو الوجود عند الوجود، فإذا وقف أحد القراء على هذه الكلمة في بعض كتب الأصول، فهل يفهمها على معنى آخر لم يصطلح عليه الأصوليين ؟ إن فهم كذلك فإن فهمه خاطئ، إذاً العرف الخاص هنا عرف طائفة معينة.

ومثال آخر: "الحديث المرسل" عند المحدثين ما معناه؟ لو أتينا إلى لفظة "المرسل" فهي تعني: المطلق من أي قيد، من أرسل الحصان إذا أطلقه، فهل هذا هو المعنى المراد للمرسل عند المحدثين؟ لا، بل معناه عندهم: "هو مرسلٌ، منه الصحابي سقط"، فهذا هو التعريف الأشهر عند أكثر المحدثين، فقد قالوا: المرسل هو "ما سقط منه الصحابي فيرسله التابعي ومن دونه"، وبعضهم يحصره في مراسيل التابعين فقط، فهؤلاء لهم اصطلاح، فإن قرأ شخص في كتب مصطلح الحديث مثلا عبارة "الحديث المرسل"، فهل يأتي في ذهنه أنه المطلق من كل قيد (غير المقيد بقيد)؟ لا ينبغي أن يطرأ ذلك في ذهنه، وعليه أن يفهم لغة واصطلاح هذا الفن وهذا العلم.

بعض أهل العلم يقسم المنقول مباشرة إلى **ثلاثة أقسام**: المنقول الشرعي، المنقول العرفي (ويُقصد به العرف العام)، المنقول الاصطلاحي (ويُقصد به العرف الخاص)، والأمثلة السابقة تنطبق على هذا التقسيم فهو مجرد اختلاف في التقسيم، وإلا فالأمثلة هي الأمثلة والأنواع هي الأنواع.

٣ المتجوز به: ما هو؟ قالوا: هو "لفظ وُضع في الأصل لمعنى واحد، ثم استُعمل في غيره واشتهر، وبقيت شهرته في الأول أكثر منها في الثاني".

المنقول: هو "ما وضع في الأصل لمعنى، ثم استُعمل في غيره، واشتهر في المعنى الثاني أكثر من الأول".
والفرق بينه وبين المنقول أن الشهرة في المتجوز به بقيت في الأول أكثر منها في الثاني بخلاف المنقول.
➔**مسألة: هل في القرآن مجاز أم لا** ؟ سنتناول هذه المسألة في حينها إن شاء الله تعالى في مبحث الأدلة من هذا الكتاب.
١. مثال المتجوز به: نمثل له على ما مثل به من قال بأن هناك حقيقة ومجاز، فهم يقولون مثلا: لفظة "الأسد" هي حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع، وقالوا: هي أشهر في المعنى الأول (الحيوان المفترس)؛ لأنه إذا ذُكر "الأسد" فإنه يتبادر إلى الذهن الحيوان المفترس ولا يتبادر إليه الرجل الشجاع إلا بقرينة أو قيد.
إذاً المتجوز به يختلف عن المنقول، فإذا ذُكرت لفظة "الصلاة" مثلا فإنه يتبادر إلى الذهن المعنى الثاني (الشرعي)، لكن هنا إذا ذُكرت لفظة "الأسد" فإنه يتبادر إلى الذهن المعنى الأول (الحيوان المفترس) إذاً لفظة "الأسد" تطلق في الأصل على الحيوان المفترس المعروف، وتطلق على الرجل الشجاع، ولكن بقيت شهرتها في المعنى الأول.
هذا بالنسبة إلى تقسيم المفرد باعتبار اتحاد المعنى وتعدده.
الآن نأتي إلى تقسيم ثالث جديد للمفرد، فهو **ينقسم باعتبار مفهومه** إلى قسمين:
١- المفرد الجزئي ٢-المفرد الكلي.
(أ) ما **المفرد الجزئي؟** هو "اللفظ المفرد الذي لا يصلح معناه لأن يشترك فيه أكثر من واحد"، وأكثر الأصوليين والمناطقة يعرفونه بقولهم: "هو ما يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه"، فإذا تصورته فإنه لا يمكن أن يشترك فيه أكثر من واحد، بل لا يأتي إلا معنى واحد، فهو جزئي.
والمفرد الجزئي ينقسم إلى قسمين: مفرد جزئي حقيقي، ومفرد جزئي إضافي.
١/ المفرد الجزئي الحقيقي: هو "**العلم وما جرى مجراه**" مثل: "زيد" "محمد" "خالد" فهذا جزئي، فـ "محمد" هذا لفظ مفرد، ولا يصلح معناه لأن يشترك فيه أكثر من واحد؛ لأنه هذا المشار إليه.
وعلى التعريف الثاني إذا قلت: "محمد رسول الله ﷺ"، فإنك إذا تصورته ﷺ فإن تصورك له سيمنع أن يشترك فيه أكثر من واحد، فلا يأتي إلا محمد ﷺ وهو واحد، فلا يأتيك إلا محمد هذا المعين، فلا يأتيك إلا علي هذا المعين، فلا يأتيك إلا سعد هذا المعين.
"وما جرى مجراه": مثل: "هذه الشجرة" وأقصد بها هذه وأشير إليها فهذا مفرد جزئي، والذي "يجري مجراه": هو ما يُلحق بالعلم مثل "اسم الإشارة" أو "الضمائر"، فلو قلت: "أنا"، فهل إذا تصورته تصورت غيري؟! لا، لا تتصور إلا أنا الذي أتكلم عن نفسي، وكذا إذا قلت "أنت"، فهل يحتمل شخصا آخر غير المراد ؟ لا.
مثال آخر: "أسماء الإشارة"، فإذا قلت "هذه": يعني الشجرة مثلا، ومثلها "هذا" وهكذا، فهي مفرد جزئي حقيقي.
٢/ المفرد الجزئي الإضافي: قالوا هو "كل كلي مندرج في كلي أعم منه"، وسيأتي معنى الكلي، فالجزئي الإضافي، هو كلي في الحقيقة بالمعنى الثاني الذي سيأتي إن شاء الله تعالى، لكنه مندرج في كلي أعم منه، فهو بالنسبة إلى ما تحته "كلي"، وبالنسبة إلى ما فوقه "جزئي".
مثاله: لفظة "الإنسان" لفظة كلية؛ لأنه يندرج تحتها ذكر وأنثى، الذكر: محمد، وسعيد، وعبيد، والأنثى: عائشة، وفاطمة، وخديجة، إذاً لفظة "الإنسان" لفظة كلية؛ لأنه يندرج تحتها أشياء كثيرة (عدد كثير من الذكور والإناث)، والذي فوق "الإنسان" "حيوان" من الحياة، والإنسان يعرف بأنه "حيوان ناطق"، وليس معناه الحيوان المعروف صاحب الذنب (الذيل)، بل

معناه: الذي فيه الحياة، والحيوان إما ناطق (مفكر) وهو الإنسان، وإما غير ناطق وهو الحيوان المعروف.

فإذا نظرنا إلى لفظة "الإنسان" باعتبار ما فوقها (الكلي الذي أعم منها) فإن الإنسان يعتبر جزئيا من ذلك الكلي، وإذا نظرنا إلى "الإنسان" باعتبار ما تحته (ذكر وأنثى) فإنه يعتبر كليا، فهو يسمى بـ "الجزئي الإضافي" لماذا؟ بالنظر إلى ما فوقه، فالحيوان أعم من الإنسان فهو جزئي بالنسبة للحيوان فسمي بـ "الجزئي الإضافي"، أما إذا قلت " محمد" هذا المعين، فهو جزئي حقيقي؛ لأن ما تحته شيء، فـ "محمد" هو محمد، فلا توجد تحته أنواع.

لكن "الإنسان" تحته أنواع فلذلك سمي بـ "الجزئي الإضافي"؛ لأنه باعتبار ما فوقه يسمى جزئيا، وباعتبار ما تحته يسمى كليا.

(ب) **المفرد الكلي:** هو "اللفظ الذي يدل على معناه ويصلح أن يشترك في مفهومه أكثر من واحد" والتعريف **المشهور له:** هو "الذي لا يمنع تصورُه من وقوع الشركة فيه".

فأنت إذا تصورت "الإنسان" فهل يمنع تصورك له من أن يشترك فيه أكثر من واحد؟ لا، فكثير من الناس يشترك فيه، فلذلك لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فلفظة "الإنسان"، ولفظة "الذكر" تدل على معنى، لكن هل تصلح لأكثر من واحد ؟ نعم تصلح، إذا كل من اللفظتين كلي.

والكلي ينقسم باعتبارات متعددة، فينقسم باعتبار الحقيقة وعدمها إلى قسمين: الكلي الذاتي، الكلي العرضي.

١/ **الكلي الذاتي:** هو "ما كان داخل الماهية والذات بأن يكون جزءا من المعنى المدلول للفظ" يعني: داخل حقيقة الشيء (داخل ذات الشيء)، يعني: لا يمكن أن نفهم المعنى إلا به، فهو داخل في حقيقة الشيء.

مثل: لفظة "الحيوان" بالنسبة للإنسان، فنحن نعرّف الإنسان بأنه "حيوان ناطق" أو "حي ناطق"، فهل يمكن أن نتخيل الإنسان بدون هذا المعنى؟ لا، فلا يمكن أن نتخيله بدون معنى الحياة، ولابد من التفكير أو القوة المفكرة التي عنده، إذاً هذا داخل في ذاته (إذاً هو كلي ذاتي، فالحيوان كلي والإنسان كلي، فالإنسان مثلا كلي لا يمكن أن يُتصور إلا بمعنى الحياة، أو معنى التفكير أو وجود القوة المفكرة).

٢/ **الكلي العرضي:** هو "ما كان خارج الماهية والذات"

مثاله: "الضاحك"، "الناسي"، "الماشي"، فالضاحك خارج عن ماهية الإنسان؛ لأنه يمكن أن نتخيل إنسانا بدون أن يَضحك، ويمكن أن نتخيل إنسانا لا يمشي، فنحن لا نحتاج إلى تعقل الضحك والمشي حتى نتعقل معنى الإنسان وحقيقته.

الحلقة (١٠)

في الدرس السابق قسمنا المفرد باعتبار مفهومه إلى مفرد جزئي، ومفرد كلي، ومضى الكلام عن المفرد الجزئي وأقسامه وأمثلته بما لا مزيد عليه.

وأما القسم الثاني وهو المفرد الكلي، فقد مضى تعريفه، وقلنا هو: "الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه" وقسمناه باعتبارات متعددة:

(أ) **باعتبار الحقيقة وعدمها:** وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى ذاتي، وعرضي، ومثلنا لكل واحد منهما.

وفي هذا الدرس سوف نبين بقية أقسامه باعتبارات أخرى، فنقسمه باعتبار:

(ب) وجود أفراده في الخارج وعدمها، وينقسم إلى ستة أقسام:

١- كلي لم يوجد منه فرد واحد في الخارج **مع القطع** بذلك، في الخارج: يعني في الواقع، مع قطعنا ويقيننا بنفي الوجود، أي أنه لا يوجد ولا فرد واحد في الخارج، وهذا يمثل له العلماء باجتماع الضدين، كالسواد والبياض مثلاً، فلا يوجد مثال واحد

لاجتماع الضدين (لا يوجد مثال واحد لاجتماع السواد والبياض مطلقاً)، مع القطع واليقين بأنه لا يمكن أن يجتمع ضدان مطلقاً.

واجتماع الضدين شيء كلي يعم أفراداً متعددة، الأمثلة كثيرة في اجتماع الضدين، لا يوجد منه ولا فرد واحد في الخارج مع القطع واليقين بذلك.

٢- كلي لم يوجد منه فرد واحد في الخارج **مع إمكان** الوجود يعني: يمكن أن يتخيل وجود أفراد في الخارج لكنهم غير موجودين في الواقع، وهذا يمثل له بعض علماء المناطقة بـ "بحر من الزئبق" فلا يوجد بحر من الزئبق في الواقع، لكن يمكن أن يتخيل وأن يوجد.

ويمثل له بعضهم بـ "العنقاء"، وهي شيء خيالي لا يوجد منه شيء في الخارج، فلا يوجد شيء اسمه "عنقاء" بل هو مجرد أخيلة، ولذلك هي من الأمور التي يتندر بها وليست واقعة، ليست موجودة في الخارج ، ولكن يمكن أن يوجد "عنقاء".

٣- كلي وجد منه في الخارج فرد واحد مع القطع بمنع وجود غيره، ويمثل له المناطقة بالنقيضين، والنقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالليل والنهار، فهنا كلي وجد منه في الخارج فرد واحد.

النقيضان لابد أن يوجد أحدهما (ليل أو نهار)، ولا يمكن أن يكون هناك نهار وليل، أو لا ليل ولا نهار، بل لابد أن يوجد أحدهما، فوجود النقيضان في آن واحد مستحيل، بل إمكان الوجود في واحد منهما.

ويمثل له بعض العلماء بـ "المعبود بحق سبحانه"، فإنه لا يوجد إلا إله واحد يعبد بحق سبحانه وهو الله تعالى، ويمتنع أن يوجد غيره، قال تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا".

٤- كلي وُجد منه فرد واحد مع إمكان وجود غيره ويمثل له المناطقة بـ "الشمس"، فالموجود شمس واحدة، لكن هل يمكن أن توجد شمس أخرى؟ نعم يمكن، فبعض الكواكب قد يوجد بها شمسان أو أكثر فهذا لا يستبعد ولا يستحيل، فالموجود واحد ولا يستحيل أن يوجد غيره.

٥- كلي وُجد منه أفراد متناهية أي لها حد ونهاية، ويمكن حصرها، مثل: "عدد الإنسان"، فهو كثير لكن يمكن حصره، فلو قمنا بإحصاء لعدد السكان في السعودية لأمكننا ذلك، وكذا يمكننا حصر السكان في آسيا، وكذا يمكننا أن نحصر السكان في العالم في وقت واحد في زمن واحد في لحظة واحدة، فهذا كثير لكنه محصور.

٦- كلي وُجد منه أفراد غير متناهية، يعني: غير محصورة مثل: "الأعداد"، فأنت تعد من البداية إلى ما شاء الله تعالى، ومع ذلك لم تنته، فهو كلي يوجد منه أعداد غير متناهية.

ويمثل له بعضهم بـ "كلمات الله تعالى"، بـ "نعم الله تعالى"، بـ "معلوم الله تعالى"، فعلمه سبحانه لا ينتهي فهو العليم القادر جل في علاه، وكذلك كلمات الله سبحانه لا تنتهي كما ذكر سبحانه في محكم التنزيل، ونعم الله وإن تُعد لا تحصى "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها".

(ت) باعتبار التعدد والإتحاد في اللفظ والمعنى، ينقسم بهذا الاعتبار إلى **خمسة أقسام:**

١/ "**المتباين**" وهو ما تعدد لفظه ومعناه، فـ "الجبل، والبحر" على سبيل المثال لفظان متباينتان؛ لأن اللفظتين متعددتان (جبل وبحر)، ومعناهما متعدد فلكل واحدة منهما معنى.

ومثاله كذلك: "الفرس، والنهر"، وهكذا.

٢/ "**المشترك**" وهو ما اتحد لفظه وتعدد معناه، فاللفظ واحد لكن معانيه متعددة.

مثاله: لفظة "العين" فهي لفظة واحدة (ما اتحد لفظه)، ولكنها تطلق على معان متعددة: على (الجاسوس، العين الجارية، العين الباصرة، الذهب) وغير ذلك، إذاً هي لفظة واحدة لها معان متعددة.

ومثال آخر: لفظة "القرء" فهي تطلق على الحيض، والطهر.

ومثال ثالث: لفظة "الجون" فهي تطلق على الأبيض، والأسود... وهكذا.

(٣) "**المترادف**" وهو ما تعدد لفظه واتحد معناه، فالألفاظ متعددة لكن المعنى واحد.

مثاله: لفظة "الأسد"، فله أسماء كثيرة، فنقول: (قسورة، ليث، ضرغام، الحارث، أسامة، الأسد، هَزَبَر، وغيرها)، فهذه ألفاظ متعددة ولكن معناها واحد وهو ذلك الحيوان المفترس.

ومثال ثان: "أسماء العقل" فله أسماء كثيرة: (اللب، الحِجر، النهى، وغير ذلك).

(٤) "**المتواطئ**" وهو ما اتحد لفظه ومعناه مع تساوي أفراده في ذلك المعنى، إذاً اللفظ والمعنى متحد والأفراد فيه متساوون.

مثاله: لفظة "الإنسان" فمعناها واحد، فالإنسان متحد لفظاً ومعنى، لكن هل أفراده سواء؟ نعم، هم سواء في ذات الإنسانية.

ومثال ثان: لفظة "الرجل"، فهي كلمة واحدة متحدة لفظاً ومعنى، وهل الرجال كلهم سواء؟ نعم هم سواء في ذات الرجولة من حيث الذات.

ومثال ثالث: لفظة "المرأة" فهي لفظة واحدة متواطئة تطلق على جميع النساء بمستوى واحد، فليس هناك امرأة أكثر امرأة من امرأة أخرى، بل كلهن سواء.

٥ "**المشكك**" وهو ما اتحد لفظه ومعناه مع تفاوت أفراده، وقد مر معنا.

مثاله: لفظة "النور" فهي لفظة واحدة معروفة المعنى، لكن الأفراد فيها متفاوتون، فنور الشمس أقوى من نور الشمعة وكلاهما نور.

ومثال ثان: لفظة "البياض" فنقول: ثوب فلان أبيض من ثوب فلان، أو أنصع بياضاً من ثوب فلان، فمعنى البياض معنى واحد، لكنه متفاوت في الأفراد.

الفرق بين الجزء والجزئي والجزئية، والفرق بين الكل والكلي والكلية.

ما معنى "المفرد الجزئي"؟ يمر بنا أحياناً ألفاظ كـ "جزء"، فهل "جزء" مثل "جزئي" ؟ وتمر بنا لفظة "جزئية"، فهل هي مثل "جزء" و"جزئية" ؟

المناطقة يفرقون بينها بين جزء وجزئي وجزئية، كما يفرقون بين كل وكلي وكلية، فما الفرق بين هذه الألفاظ؟

* **الجزئي:** كما سبق معنا من أفراد الكلي، وقد عرفناه بـ "أنه ما يَمنع تصوره من وقوع الشركة فيه" فإذا تصورتُ "محمد" هذا الشخص الذي أمامي فهو جزئي، فيمنع تصوره من أن يشترك فيه شخص آخر.

* **الجزء:** "هو ما شكل مع مجموع أجزاء كُلاًّ"، أو "هو ما تركب منه ومن غيره الكل".

مثاله: "الشجرة" فهي مكونة من جذور وساق وأغصان، فالغصن بالنسبة للشجرة جزء.

مثال ثان: "الطاولة" وهي مكونة من زجاج وحديد ومسامير، فالزجاج جزء من الكل.

* **الجزئية:** هي تكون دائماً في القضايا، وهي "المحكوم على بعض أفرادها".

مثالها: "بعض الطلاب مجتهدون" "بعض الناس أمناء" "بعض النبات مفيد" فنحن الآن حكمنا على بعض أجزاء النبات بأنه ذا فائدة، وحكمنا على بعض الطلاب بأنه مجتهد، وحكمنا على بعض الناس بأنهم أمناء، فهذه البعضية الموجودة في الحكم

تسمى "قضية جزئية".

الفرق بين الكل والكلي والكلية:

*** الكلي**: سبق تعريفه، وقلنا بـأنه "ما لا يمنع تَصوره من وقوع الشركة فيه".

مثاله: لفظة "الإنسان" فتصورنا للإنسان لا يمنع أن يشترك فيه زيد وعمرو وسعد وغيرهم، فالإنسانية موجودة في كل هؤلاء، فلا يمنع تصورنا للإنسان أن يشترك فيه أشخاص كثيرون، وكذلك تصورنا لـ "الحيوان" لا يمنع أن يشترك فيه الأسد والحمار والبغل والثور وغير ذلك من الحيوانات، ولا يمنع تصورنا لـ "الأجسام" أن يشترك فيها جميع الأجسام.

*** الكل:** "هو ما تركب من أجزاء".

مثاله: لفظة "الشجرة" فهي مكونة من جذور وساق وأغصان، فهذه الأجزاء إذا رُكبت سُميت كُلاً، وهذه "الطاولة" مكونة من زجاج وحديد أو ألمنيوم ومسامير، فهذه الأجزاء إذا تركبت بهذا النسق سُميت طاولة وأصبحت كُلاً .

ويمكن أن يتضح الفرق الدقيق بين "الكل" و"الكلي" من خلال ما يلي:

١/ أن لفظة "الكلي" يصلح أن تطلق على كل فرد من أفرادها إطلاق مواطأة، فمثلاً: لفظة "الإنسان" هي لفظة كلية، وأفرادها: زيد وعمرو ومحمد وعبيد.. الخ، فهل يصح أن تقول: "محمد إنسان"، "زيد إنسان"، "فاطمة إنسان"؟ نعم يصح، إذاً لفظة الكلي يصح أن تُطلق على كل فرد من أفرادها إطلاق مواطأة.

أما لفظة "الكل" فلا يصح أن تُطلق على كل فرد من أفرادها (أجزائها) إطلاق مواطأة، فلا يقال: "الشجرة غصن"، ولا "البيت حيطان"، ولا "الطاولة مسامير"، ولا يصح أن تقول: "الغصن شجرة"، ولا "الزجاجة طاولة".

٢/ أن "الكلي" يصح تقسيم أفراده المندرجة تحته بأداة التقسيم، فنقول مثلاً: "الإنسان إما زيد، وإما عمرو، وإما بكر، وإما فاطمة، وإما عائشة" لكن لا يصح أن نقول: "الطاولة إما زجاج، وإما مسامير، وإما حديد" ولا يصح أن نقول: "الشجرة إما أغصان، وإما أوراق" لا يصح.

٣/ أن "الكلي" له أفراد تندرج تحته، وكل فرد من هذه الأفراد يسمى بالجزئي، فمثلاً: "الإنسان" كلي، و"محمد" جزئي، وهذا الجزئي يصح أن يسمى بالكلي كما سبق معنا (محمد إنسان).

أما "الكل" فله أفراد، وكل فرد من هذه الأفراد يسمى جزءاً، ولا يصح أن نسمي هذا الفرد باسم الكل.

٤/ أننا إذا أصدرنا الحكم على "الكلي" فإن هذا الحكم يصدق على كل "جزئي" من جزئياته، فلو قلنا مثلاً: "كل إنسان ناطق" ناطق: بمعنى عنده قوة مفكرة، فالنطق هو الإدراك الذي يكون عن طريق القوة المفكرة، فإن "محمداً" يكون ناطقاً، ونحن حكمنا على كل إنسان بأنه ناطق، فمحمد ناطق، وعمرو ناطق، وبكر ناطق، وزيد ناطق، إذاً كل جزئي من أفراد الكلي يصح أن يحكم عليه بالحكم الذي حكمنا به على الكلي.

بينما لا يصح ذلك في "الكل" فإن الحكم في "الكل" لا يصدق على أجزائه، فمثلاً: يمكن أن نقول: "البيت جميل" لأن البيت كل، لكن هل يلزم من ذلك أن يكون المطبخ جميلاً؟ لا ليس بالضرورة، فقد يكون البيت جميلاً كحكم عام على الكل، بينما لو أتينا إلى الأجزاء فإننا قد نجد بعضها ليست جميلة، فالحكم على "الكل" لا يلزم منه أن تكون أجزاء ذلك الكل محكوماً عليها بمثل ذلك الحكم أو داخلة تحت ذلك الحكم، وكون بعض الأجزاء غير جميلة مثلاً فإن ذلك لا يقدح في حكم الكل وهو أن "البيت جميل" فهذا بالنسبة للفرق بين الكل والكلي.

* الكلية: الفرق بينها وبين "الكل" و"الكلي" أن الكلية هي "المحكوم على جميع أفرادها"، وهي لا تكون إلا في القضايا.

مثالها: قوله تعالى: "كل نفس ذائقة الموت"، فلفظة "كل" هنا جاءت في سياقٍ أفاد أن جميع الأفراد المندرجين تحت هذه اللفظة محكوم عليهم بهذا الحكم (الموت).

ومثال ثان: قولنا: "كل إنسان حيوان" أي أن كل فرد من أفراد الإنسان محكوم عليه بالحيوانية، فهي منطبقة على جميع أفرادها.

الحلقة (١١)

❖ **أقسام النسبة بين كليين:** أي كليين في الوجود لا تعدو النسبة بينهما عن أربع حالات:

النسبة الأولى: نسبة التباين أو المباينة :

تعريف التباين أو المباينة: أن لا يصدق أحد الكليين على شيء مما يصدق عليه الكلي الآخر.

مثال: لفظة فرس ولفظة بحر، فليس شيء من البحر في الفرس، وليس شيء من الفرس في البحر، إذن فهما متباينان متغايران.

والتباين على قسمين إجمالا:

القسم الأول: تباين المخالفة وهو أن يكون الكليان متباينين في ذاتيهما، ولكن ليس بينهما غاية التباين، فقد يصدقان على شيء واحد. (غاية التباين : أن لا يصدقان على شيء واحد .)

مثال: لفظة البرد ولفظة أبيض، فحقيقة البرد أو البارد تباين حقيقة أبيض، متباينان في ذاتهما، أبيض غير بارد،مختلفان لكن هل بينهما غاية التباين؟ لا، لأنهما قد يصدقان على شيء واحد، فتقول مثلا : هذا الشيء أبيض بارد، البوظة باردة بيضاء، فيمكن أن يصدقا على شيء واحد.

القسم الثاني: تباين المقابلة: أن يكون الكليان متباينين في ذاتيهما غاية التباين، فلا يصدقان على شيء واحد في وقت واحد.

المناطقة يقسمون هذا القسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول تقابل الضدين: هما اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان لحلول واسطة أو لارتفاع المحل، مثال: البياض والسواد هما لا يجتمعان، ولكن قد يرتفعا، فقد يأتي لون آخر غيرهما ويرتفعان.

مثال آخر: الحركة والسكون في جسم واحد في وقت واحد لا يجتمعان، لكن قد يرتفعان بارتفاع المحل، الآن هذا القلم على الطاولة يمكن أن أصفه بأنه ساكن، لكن إذا حركته فهو متحرك، إذا رفعته فلا يمكن أن أصفه بحركة ولا سكون في ذات المكان الذي كان فيه القلم.

القسم الثاني النقيضين: وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل يلزم من ارتفاع أحدهما حلول الآخر.

مثال: الليل والنهار فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في وقت واحد، بل لابد من وجود أحدهما.

القسم الثالث تقابل التضايف: هو أن يكون الكليان متنافيين يستحيل اجتماعهما في وقت واحد، لكن لا يفهم أحدهما إلا بإضافته إلى الآخر.

مثال: لفظة الأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية، أنه لا يمكن أن يكون أب إلا وله ابن، فيستحيل أن يكون الشخص أب وابن في وقت واحد من جهة واحدة، لذلك جاء التضايف من هذه الناحية، لكن لا يمكن فهم الأبوة إلا بإضافته إلى البنوة، وهكذا في الفوقية والتحتية.

القسم الرابع تقابل العدم والملكة: يعني التقابل بين أمرٍ وجودي وأمرٍ عدمي، فالوجودي يعبر عنه بالملكة، والعدمي يعبر عنه

بالعدم.

مثال: البصر والعمى متباينان، لكن تباينهما تباين وجود وعدم، لا يكون لشخص بصير وأعمى في الوقت نفسه.

القسم الثاني من أقسام النسبة بين كليين: نسبة التساوي أو المساواة

وهي أن يصدق كل واحد من الكليين على كامل ما يصدق عليه الكلي الآخر.

مثال: كلمة إنسان، وكلمة ناطق، لفظة الإنسان تطلق على كل ناطق ولفظة ناطق تطلق على كل إنسان، إذاً لفظتان متساويتان.

القسم الثالث من أقسام النسبة بين كليين: نسبة العموم والخصوص المطلق

تعريفه: أن يكون أحد الكليين يصدق على الكلي الآخر من غير عكس.

مثال: لفظة إنسان ولفظة حيوان من الحياة، فكل إنسان حيوان، فالحيوان أعم من الإنسان عموما مطلقا، لأنه يصدق على الإنسان وغيره، لكن الإنسان جزئي من الحيوان فلا يصدق إنسان على كل حيوان، الحيوان مطلق يصدق على كل إنس وغيرهم، لكن الإنسان لا يصدق على كل حيوان بل هو جزئي منه.

القسم الرابع من أقسام النسبة بين كليين: نسبة العموم والخصوص الوجهي

ويسميه البعض نسبة العموم والخصوص الجزئي: أن يصدق كل واحد من الكليين على بعض الأفراد التي يصدق عليها الكلي الآخر، وينفرد كل منهما فيصدق على أفراد لا يصدق عليها الآخر، يعني: يجتمعان في شيء ويفترقان في شيء آخر.

مثال: لفظة الحيوان ولفظة أبيض، يصدقان على شيء واحد ويجتمعان في شيء واحد، مثلا الحيوان الأبيض (الدب القطبي) اجتمعا في الدب القطبي لأنه حيوان أبيض، افترقا مثلا في الغراب فهو حيوان وليس بأبيض أو في القطن فإنه أبيض وليس بحيوان.

مبادئ التصور ((الكليات الخمسة))

١. الجنس، ٢. النوع، ٣. الفصل، ٤. العرض العام، ٥. العرض الخاص

الكليات الخمس إذا أطلقت في المنطق فيقصد بها الألفاظ الكلية العامة التي تدل على جزئيات خارجية حقيقية، وهي خمس الجنس والنوع والفصل والعرض العام والعرض الخاص ويسمى بالخاصة.

لذا يقول الأخضري:

والكليات خمس دون انتقاص***جنس وفصل عرض نوع وخاص

١- الجنس: هو كل كلي مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة، ويقع في جواب ما هو.

مثال: الحيوان، الإنسان من الحيوان وهو حيوان ناطق، والأسد من الحيوان وهو حيوان مفترس، فلو سأل سائلاً ما هو الإنسان؟ لقيل حيوان من الحياة، ولو قيل ما الفرس؟ لقيل حيوان من الحياة، فأتي بالفصل في التعريف، الفصل مهمته التمييز بين الأجناس، الإنسان حيوان جنسه حياة ثم أفصله عن غيره هو ناطق عنده قوة مفكرة، الفرس حيوان لكنه صاهل.

المدركات الذهنية:

المناطقة عندهم سلم المدرك الذهني، يقولون المدرك الذهني ينقسم إلى ممكن أو واجب أو ممتنع، الواجب واجب الوجود، وممتنع الوجود لا يهم المناطقة كثيراً في لب بحثهم في المنطق، الذي يهمهم هو الممكن.

"**الممكن**" :يقسمونه إلى موجود ومعدوم.

"**الموجود**": ينقسم إلى جوهر وعرض.

"**الجوهر**" :ينقسم إلى جسم وغير جسم.

"**الجسم**" :ينقسم إلى نامي وغير نامي.

"**النامي**": ينقسم إلى حيوان وغير حيوان.

"**الحيوان**" :ينقسم إلى ناطق وهو الإنسان، وغير ناطق وهو سائر الحيوانات، ثم يأتي أفراد الناطق زيد وعمر وغيره، وأفراد غير ناطق فرس وأسد.

أقسام الجنس: ينقسم الجنس باعتبار القرب والبعد إلى ثلاثة أقسام:

١- جنس قريب (سافل) هو ما كان قريبا من المعرف، أو هو كل ما فوقه أجناس وتحته أنواع، فمثلاً الإنسان أقرب جنس إليه الحيوان، فوق الحيوان النامي، وفوق النامي الجسم، وفوق الجسم الجوهر وكلها أجناس.

٢- جنس بعيد (عالي): هو ما كان بعيد عن المعرف، مثل: الجوهر بعيد، وهو الذي ليس فوقه جنس وتحته أجناس، واختلف المناطقة هل أبعد جنس هو الجوهر أو هو الجسم على قولين عندهم، الجوهر على قول هو الجنس البعيد، فلو عرفت الإنسان بأنه جسم أو جوهر ناطق لكان تعريفا بالجنس البعيد.

٣- جنس متوسط: هو ليس بالبعيد ولا بالقريب بل بينهما، كأن نقول هو النامي أو أقول جسم إذا كان الجوهر جنس على قول من يجعله جنس، فكلمة النامي فو قلت الإنسان نامي ناطق (نامي) تعريف بالجنس المتوسط.

٢- النوع: هو كلي مقول على كثيرين، متفقين في الحقيقة، ويقع في جواب ما هو.

تلحظون أن الفرق بينه وبين الجنس الاتفاق في الحقيقة، وفي الجنس الحقائق مختلفة، مثل: الإنسان هذا نوع حقائقه واحدة، فليس هناك إنسان أكثر إنسانية من الإنسان إلا بالمعنى المجازي، لكن بالمعنى الحقيقي ماهية الإنسانية لا يوجد تمايز، مثل زيد وعمر وعائشة وفاطمة، ولو سأل سائلا ما زيد وعمر وعائشة وفاطمة ؟ لكن الجواب بالنوع إنسان.

أقسام النوع:

١- حقيقي: وهو النوع حسب التعريف والمثال السابق.

٢- إضافي: وهو الجنس الذي ينطوي في جنس أعم منه، فهو باعتبار ما فوقه نوع وباعتبار ما تحته جنس.

الحلقة (١٢)

ينقسم النوع إلى قسمين:

١. **حقيقي** وسبق أن بينا تعريفه ومثاله، وهو الذي يصدق على النوع عند الإطلاق.

٢.**إضافي**، وكما سبق معنا في سلم المدركات الذهنية أن الإنسان فوقه حيوان، فوق الحيوان نامي، فوق النامي جسم، وفوق الجسم جوهر، إذا أتينا للنامي مثلا نلحظ أن فوقه جسم وتحته حيوان، فهو بالنسبة لما تحته جنس له، وبالنسبة لما فوقه يسمى نوع، كذلك الحيوان بالنسبة لما تحته وهو الإنسان، لأن الحيوان ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فالحيوان جنس باعتبار ما تحته، لو نظرنا لما فوق الحيوان الجنس وهو النامي لكن الحيوان نوعاً له، فهو بالإضافة إلى ما فوقه نوع، وبالإضافة لما تحته جنس، إذاً النوع هنا إضافي لأننا ننظر له مضافا إلى ما فوقه.

إضافي: هو الجنس الذي ينطوي في جنس أعم منه، فهو باعتبار ما فوقه نوع وباعتبار ما تحته جنس.

٣- الفصل: هو كل كلي يقال على الشيء في جواب: أي شيء هو في ذاته (وقلنا على الشيء حتى يعم القليلين والكثيرين

(يتعلق بالذاتيات)، مثاله كلمة ناطق بالنسبة للإنسان هذه فصل، لماذا هي فصل؟ لأنها كلي لا يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها، يقال على الشيء سواء واحد أو كثيرا في جواب أي شيء هو في ذاته، فلو سأل سائلا فقال: أي شيء يميز الإنسان في ذاته -ليس في عرضه، ليس شيء يزول- عن بقية أنواع جنسه؟ لقيل: كونه ناطقا (أي مفكرا عنده قوة عاقلة).

أقسام الفصل باعتبار القرب والبعد ينقسم إلى قسمين:

١- فصل قريب: هو ما يميز الماهية عما يشاركها في جنسها القريب، إذاً أنا آتي بهذا الفصل للجنس القريب، مثال الإنسان ولفظة ناطق كفصل له: الإنسان حيوان ناطق، فناطق هنا تصلح للحيوان لجنسه القريب، الإنسان أقرب جنس له هو حيوان، والفصل الذي يصلح مع حيوان هو ناطق، لأن الحيوان إما ناطق وغير ناطق(مفكر أي عنده قوة مفكرة أو لا عنده) ، الإنسان حيوان ناطق فهذا فصل قريب.

٢- فصل بعيد: هو ما يميز الماهية عما يشاركها في جنسها البعيد.

مثاله: حسّاس من الإحساس، فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في جنسه البعيد وهو الجسم، الجسم منه ما هو حساس وغير حساس، أو النامي منه ما هو حساس وغير حساس.

٤-العرض الخاص، الخاصة: هو كلي يطلق على كثيرين، ويقع في جواب أي شيء هو في عرضه؟ مثاله: ضاحك، الإنسان حيوان ضاحك، كلمة ضاحك هنا كلي، يطلق على كثيرين، تصلح أو تقع في جواب أي شيء هو في عرضه، لأن الضحك هل هو ذاتي بحيث لا يتصور الإنسان إلا به ولا يزول عنه أبدا؟ لا، بل يزول عنه ويتصور الإنسان بدون ضحك، إذاً هو عرض وليس ذات.

الفرق بين الفصل والعرض:

إذاً الفرق بين الفصل وبين العرض الخاص هو أن التمييز والفصل هنا يكون في الذاتيات في الحقائق يكون (ناطق) لا ينفك عن الإنسان، لا يتصور إنسان ليس له قوة مفكره في الأصل، ولا يقدح في ذلك الجنون أو غيره لأن الجنون شيء عارض وليس أصلاً في الإنسان، فالإنسان لا يتصور بدون هذه القوة المفكرة التي تميزه عن سائر الحيوان، بينما يمكن أن يتخيل الإنسان بدون ضحك، بدون مشي، بدون كتابه.

ينقسم العرض الخاص إلى قسمين:

١- خاصة جنس: هي إذا نسبت الوصف إلى الجنس، كالتنفس للحيوان، فيقال أي شيء يميز الحيوان عن غيره من الأجسام النامية ويكون مندرجاً في عرضه (يعني ليس ذاتيا) فإنه يمكن أن يقال كونه يتنفس، فأنت الآن نسبت الوصف إلى الجنس، لأنه النامي منه ما يتنفس ومنه ما لا يتنفس، الحيوان هو نامي يتنفس، هذا يتنفس مندرج في عرضه وليس ذاتياً، لأن ليس الحيوان دائما يتنفس في كل حين، يأتيه فترات لا يتنفس فيها، يمكن أن نتصور حيوان يقف عن التنفس دقيقتين أو أكثر، لكن لما جاء هذا العرض وكان وصفاً للجنس كان من قسم خاصة الجنس.

٢- خاصة نوع: وهو إذا نسبت الوصف إلى النوع، مثال: الكاتب أو الضاحك بالنسبة للإنسان، الإنسان نوع وليس بجنس، فلو سألت أي شيء يميز الإنسان (وهو النوع) عن غيره من الحيوان (جنس ذلك النوع) ويكون مندرجا في عرضه؟ لقيل كونه ضاحكاً أو كاتباً.

٥- العرض العام: هو كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضيا، أي الحقائق التي فيها مختلفة ليست واحدة، وهو عرض ليست بذات أي يزول.

مثاله لفظة الماشي، يقع على ما تحت حقائق مختلفة، كيف مختلفة؟ لأنه يطلق على الإنسان أنه ماشي، والإنسان له حقيقة، يطلق على الحمار (الحصان) أنه ماشي رأيت حمارا ماشياً، هل حقيقة الحمار الحصان هي حقيقة الإنسان، لا، إذن يطلق على حقائق مختلفة.

لكن هل يتصور الإنسان بدون مشي؟ نعم، لأن المشي شيء عرضي، ليس ذاتي في الإنسان، إذن ماشي كل من الإنسان والحمار والحصان حقائق مختلفة قد حمل المشي عليها، والمشي ليس جزءاً من ماهية وحقيقة هذه الحقائق المختلفة، وإنما خارج عنها، فماهية الإنسان حيوان ناطق، وماهية الحمار حيوان ناهق، وماهية الحصان حيوان صاهل، مع ذلك وصفت كلها بالمشي، فهو وصف عرضي لأنه يزول، وأتى هذا الوصف عند حقائق مختلفة فسمي بالعرض العام.

أقسام العرض العام:

١- عرض ملازم: وهو الذي يمتنع انفكاكه عن الماهية، وهو نوعان:

(أ) الملازم للماهية في الوجود والذهن: يعني هذا يلازم الماهية في الوجود أي في الواقع وفي الذهن أيضاً، لا يمكن أن ينفك حتى ولو لم يكن واقعاً أمامه لا يمكن أن ينفك عن صاحبه في الأذهان، مثاله الزوجية للأربعة، هذا عدد زوجي في الواقع هو زوجي، وفي الذهن هو زوجي، لا يمكن أن ينفك الأربعة عن الزوجية التي هي ضد الفردية، فالزوجية ملازمة لحقيقة الأربعة في الوجود والذهن، فالعدد أربعة في الواقع لا يمكن أن يكون فردياً وفي الأذهان لا يمكن أن يكون فردياً.

(ب) الملازم للماهية في الوجود فقط: وهو الذي يمتنع انفكاكه عن الوجود، لا يمكن أن يكون هذا العرض منفكٌ عن الوجود، لكن يمكن أن ينفك في الذهن، يمكن أن نتخيل الانفكاك في الذهن أما في الواقع فلا، مثاله السواد للغراب، السواد ملازم للغراب في الوجود، فلا يوجد غراب غير أسود، لكن في الذهن لو قلنا لشخص لا يعرف الغراب فيمكن له أن يتخيل غراب أبيض.

٢- العرض المفارق: هو الذي لا يمتنع انفكاكه عن الشيء.

مثاله المشي بالنسبة للإنسان، فهو عرض مفارق، فقد يكون الإنسان ماشياً وقد لا يكون ماشياً، إذن العرض الملازمة فيه قد تكون واردة لكن منه ما هو ملازم وإن كان غير ذاتي، ومنه ما هو غير ملازم بل مفارق، وهذا في الأعم الأغلب هو الذي يصدق عليه العرض.

هذه الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل، العرض العام، العرض الخاص) منها ما هو ذاتي داخل في الذات وفي الحقيقة، ومنها ما هو عرضي ليس داخل في الذات بل خارج عنها.

الجنس ذاتي بلا خلاف بين العلماء.

النوع فيه خلاف بين العلماء على ثلاثة أقوال:

١-ذاتي: يقولون لأن كل ما ليس بخارج الماهية فهو ذاتي، والنوع ليس بخارج الماهية فهو ذاتي.

٢- عرضي: يقولون لأن كل ما ليس داخل الماهية فهو عرضي، والنوع ليس بداخل في الماهية فهو عرضي.

٣- لا ذاتي ولا عرضي: يقولون وإنما هو من تمام الماهية، فليس خارج عن الماهية كما أنه ليس بداخل فيها، فهو من تمامها لا منها.

الفصل ذاتي بلا خلاف بين العلماء.

والعرض الخاص أو الخاصة والعرض العام فهما عرضيان بلا خلاف.

ما الفرق بين الذاتي والعرضي؟ (مصطلح الذاتي والعرضي مصطلح يتكرر كثيراً في أصول الفقه، ويتكرر كثيراً بالمنطق بل حتى يتكرر في بعض مؤلفات العقيدة)، الفرق بينهما في ثلاثة أمور:

الفرق الأول/ أن الذاتي لا يمكن إدراك حقيقة الماهية بدونه، أما العرضي فيمكن إدراك حقيقة الماهية بدونه، مثال/ الناطق بالنسبة للإنسان لا يمكن إدراك حقيقة الإنسان من الحيوان إلا بإدراك النطق وهو القوة المفكرة، فلا يمكن تخيل إنسان بدون قوة مفكرة كأصل موجودة فيه، وقلنا أنه لا يخدش بذلك قضية الجنون لأنه شيء عرضي ليس هو الأصل، لأن الأصل في الإنسان هو القوة المفكرة التي بها يعقل، أما العرضي فيمكن إدراك حقيقة الماهية بدونه كاتصاف الإنسان بكونه ضاحك فيمكن أن ندرك حقيقة الإنسان ولو لم ندرك كونه ضاحك.

الفرق الثاني/ أن الذاتي لا يعلل، والعرضي يعلل.

فإنه لا يقال لم كان الإنسان ناطقاً؟ لأنه مخلوق هكذا مفكر، لكن لو رأيت شخصا يضحك فلك أن تقول لم تضحك؟ لأن الضحك شيء عرضي.

الفرق الثالث/ أن الذاتي هو الذي لا تبقي فيه الذات لو تُوهم رفعه، أما العرضي فبخلافه يمكن أن تبقى الذات لو تُوهم رفعه، فلو فرضنا خلو الحيوان عن القوة العاقلة المفكرة فلا يمكن أن يكون ذلك هو الإنسان، بل يكون غيره، أما العرضي فقد تبقى الذات مع توهم الرفع، فيمكن أن نتخيل إنسان لا يضحك أو لا يكتب مع بقاء ذاته.

وانتهينا من مبادئ التصورات وهي الكليات الخمس.

مقاصد التصورات:

يقصد بها القول الشارح، أو الحد، أو التعريف، كلها مترادفة نقول: ما معنى الحد؟ دائماً نأتي في الفقه ونقول ما تعريف الجُعَالَة؟ ما تعريف الإجارة؟ ما تعريف السفتجة؟ في الأصول ما تعريف الواجب؟ ما تعريف فرض الكفاية؟ في العقيدة ما هي الإرادة؟ ما هي المشيئة؟ فنحن دائماً نسأل عن تعريف الأشياء، فما هو تعريف التعريف؟ هذا ما نسأل عنه دائماً ما هو؟

التعريف اصطلاحاً: هو ما يلزم من تصوره تصور الشيء أو امتيازه عن غيره، وهو التعريف أو القول الشارح أو الحد.

أي ما يلزم من معرفته معرفة الشيء، أو ما يلزم من تصوره افتراق الشيء عمّا سواه بالأوصاف المفرقة، يقول بعض المناطقة أن ما يلزم من تصوره تصور الشيء هذا لا يكون إلا بالحد الحقيقي، لأنه يبين ويصور لك الشيء كما هو في حقيقته، وامتيازه عن غيره هذا بالحد الرسمي أو الحد اللفظي، لأن الغرض منه هو أن تفرق بينه وبين غيره سواء وصلت إلى حقائقه أو لم تصل إليها.

أقسام المعرّف أو أقسام الحد (أي التعريفات والحدود) تنقسم إلى قسمين إجمالا:

١- تعريفات أو حدود لا منطقية: يعني غير خاضعة للمنطق.

٢- تعريفات أو حدود منطقية: هي أنواع، التعريف بالإشارة، التعريف السَّلْبِي، تعريف الشيء بنفسه، التعريف بالمعنى المجازي، التعريف بالتضايف.

الحلقة (١٣)

الذي يهمنا التعريف المنطقي، ولكن من باب العلم نذكر أقسام التعريف اللامنطقي يمكن أن نعرف اللامنطقي:

١- بالإشارة، فإذا سئلت ما الطاولة؟ أقول: هذه، هذا التعريف لامنطقي لكنه صور المعرف.

٢- التعريف السَّلَبي (من السلوب)كأن تقول ما الخير؟ أقول: ما ليس بشر، ما العلم؟ أقول: ما ليس بجهل، تعريف الشيء

بالضد (السلب يكون فيه النفي) فأنفي هذا الضد كي أوقع نقيضه، وبأضدادها تتميز الأشياء.
٣- تعريف الشيء بنفسه، كأن يسأل عن الماء؟ ج: الماء هو الماء.
٤- التعريف بالمعنى المجازي (الرمزي) كأن أريد أن أعرف الأسد، ما الأسد؟ هو ملك الغابة، وهذا ليس بتعريف حقيقي، فلم يتوّجه أحدا ملكا ولم يوضع على رأسه تاج الملك، وليس له من الملك شيء، ولكن هو تعبير مجازي اصطلح عليه الناس وأصبح رمزا للأسد أنه ملك الغابة أو ملك الغابة رمز للأسد.
٥- التعريف بالتضايف: هو أن يضاف شيء إلى شيئا آخر، كأن تعرّف الفوق: هو ما له تحت، أو القبل هو ما له بعد.
التعريف المنطقي: اختلف في تقسيمه، بعضهم يقسمه إلى حد حقيقي وحد رسمي، وبعضهم يقسمه إلى ستة أو سبعة أقسام، نتوسط ونقسمه إلى ثلاثة أقسام على القول المشهور:
١- الحد الحقيقي: هو ما كان التعريف فيه بالذاتيات، الذاتيات عند المناطقة: الجنس، الفصل، النوع على الراجح.
الحد الحقيقي ينقسم إلى قسمين:
(أ) حد حقيقي تام: هو ما تركب من الجنس والفصل القريبين.
مثال/ الإنسان حيوان ناطق، الإنسان أقرب جنس له الحيوان، وأقرب فصل له ناطق، وسمي حداً تاماً لأنه يجمع ذاتيات المعرّف ويمنع من دخول غيرها فيها، هذا الحد الحقيقي هو أكمل أنواع التعريف، وهو الذي يسعى إليه المناطقة، قد يعجزون عنه لكنهم يسعون إليه.
(ب) حد حقيقي ناقص: هو ما تركب من الجنس البعيد مع الفصل، أو الجنس المتوسط مع الفصل، أو الفصل القريب وحده، أمثلة:
لو عرفنا الإنسان بأنه جوهر ناطق، الجوهر أبعد جنس هذا تعريف بالجنس البعيد والفصل، الجنس: الجوهر، والفصل: الناطق.
لو عرفنا الإنسان بأنه جسم ناطق، أو نامي ناطق، نامي فوقه جسم وفوقه جوهر، وتحته جنس وهو حيوان، الجسم أو النامي (جنس متوسط) هذا تعريف بالجنس المتوسط مع الفصل.
لو قلنا الإنسان هو الناطق فقط هذا تعريف بالفصل وحده.
لماذا سمي بالحد الناقص؟ لنقص بعض الذاتيات منه، إما أن ينقص الجنس القريب أو ينقص الجنس كله.
٢- الحد الرسمي: هو ما كان التعريف فيه بالعرضيات، أو ما كان المميز فيه عرضا، وينقسم إلى قسمين:
(أ) حد رسمي تام: هو ما تركب من الجنس القريب والخاصة (العرض الخاص).
مثال/ نعرف الإنسان حيوان ضاحك، الحيوان جنس قريب، وضاحك عرض خاص.
(ب) حد رسمي ناقص: هو ما تركب من الجنس البعيد والخاصة، أو المتوسط والخاصة، أو ما كان بالخاصة فقط.
مثاله/ تعريف الإنسان بأنه النامي الضاحك، النامي جنس متوسط والضاحك عرض.
تعريف الإنسان بأنه الجوهر الضاحك، الجوهر جنس بعيد والضاحك عرض.
تعريف الإنسان بأنه الضاحك، فيكون تعريفاً بالخاصة فقط.
٣- الحد اللفظي: هو تبديل اللفظ بلفظ مرادف له أشهر منه، مثاله: تعريف الغضنفر فتقول الغضنفر هو الأسد، أو النهى هو العقل.

هناك طائفة أضافوا قسمين آخرين:

٤- التعريف بالقسمة: تعريف الشيء بذكر أجزائه المكونة له.

مثاله إذا قيل ما الإيمان؟ الجواب أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، ما الإسلام؟ هو أن تشهد أن لا إله إلا الله وتقيم الصلاة، إلى آخره فأنا عرّفت الإسلام بذكر أركانه.

٥- التعريف بالمثال: أن تعرف الشيء بذكر بعض مفرداته.

مثال/ تعريف الفاعل: مثل زيدٌ في قولنا قام زيد، تعريف المفعول به: مثل قولنا ضرب محمدٌ سعيدَ.

يقول الأخضري في سلمه الذي هو أفضل التنظيمات في المنطق يقول:

معرّفٌ على ثلاثة قسم حد ورسمي ولفظي علم

فالحد بالجنس وفصل وقعا والرسم بالجنس وخاصة معا

وناقص الحد بالفصل أو معَ جنس بعيد لا قريب وقعا

وناقص الرسم بخاصة فقط أو مع جنس أبعد قد ارتبط

وما بلفظي لديهم شُهِرا تبديل لفظ برديف أشهرا

شروط صحة التعريفات:

ذكر العلماء للتعريفات شروط كثيرة، أهمها ثمانية شروط مما يمكن أن يتفق عليه أنها من الشروط التي ينبغي الالتزام بها، وهذه الشروط مهمة جداً لأنها تفيدنا في كل تعريف، فإذا طبقت هذه الشروط في التعريف وسلم من فقدها فيكون التعريف حينئذ صحيحا، وإذا اختل أحد الشروط فيصبح التعريف ليس بصحيح ويعاب مثله.

١- أن يكون التعريف مضطردا منعكسا، أي جامعاً مانعا، ومعنى كونه جامعاً أي يتناول جميع أفراد المعرَّف بحيث لا يخرج منها شيء، ومانعاً أي لا يدخل تحت المعرَّف شيء من أفراد غيره، المراد بهذا الشرط أن تكون أفراد التعريف مساوية لأفراد المعرَّف.

مثال/ الإنسان حيوان ناطق، فلا يدخل في هذا التعريف غير الإنسان ولا يخرج منه أي إنسان، أما لو قيل في تعريف الحيوان بأنه ناطق فهذا التعريف غير صحيح، لماذا ؟ لأنه غير جامع، لأنه أخص من المعرَّف، فلم يشمل التعريف ما ليس بناطق من الحيوان، والواجب دخولها في التعريف.

ولو قيل في تعريف الإنسان بأنه حيوان حسّاس لكان هذا التعريف غير مانع، فإنه يدخل في التعريف كل حيوان حسّاس، مثل الطيور هي حيوانات تحس ولكنها ليست من أفراد المعرف وهو الإنسان، هذا التعريف ما منع من دخول أفراد آخرين.

٢- أن يكون التعريف بلفظ أظهر وأوضح من المعرف، مثاله: تعريف البتَّار بأنه السيف، تعرف الهزبر بأنه الأسد، فلا يصح أن يعرف الشيء بلفظ أضعف أو مساوٍ له كأن نعرف السيف بأنه الصارم فهذا أضعف، لأننا عرفنا شيء مشهور بغير مشهور، ولا يعرّف المهند بأنه بتار، لأن المهند اسم من أسماء السيف ويخفى عن مجموعة من الناس، وكذلك البتار، لكن لو عرفت المهند بأنه السيف كان تعريفا صحيحا.

٣- أن لا يكون في ألفاظ التعريف لفظٌ مجازي دون قرينة تعين المراد به.

مثال/ لو عرفنا العالِم بأنه بحر يفهم الدقائق ويعلّم الناس الأحكام، هذا التعريف صحيح لأن المعنى المراد عينته القرينة، هنا العالِم البحر لفظة مجازية تطلق على العالم لأنه لا ساحل له، لكن جاءت لفظة يفهم الدقائق ويعلم الناس الأحكام لتكون

قرينة لتبين لنا ما مقصودنا بالبحر، لو قلنا هو بحر يلاطف الناس لكان تعريف غير صحيح لعدم وجود القرينة، وكذلك لفظة البحر بدون قرينة تشمل العالم والكريم والحليم، ولو قلنا العالم هو البحر لما كان تعريفا صحيحا لأنها لفظة مجازية لم تأتي قرينة توضح المراد منه.

٤- أن لا يكون في ألفاظ التعريف لفظ مشترك دون وجود قرينة تعين المراد به.

مثاله لو عرفنا الشمس بأنها عينٌ لكان تعريف غير صحيح، لأن العين لفظة مشتركة، لكن لو قلنا عينٌ تضيء آفاق الكون فهذا تعريف صحيح لوجود القرينة.

٥- أن لا يكون في التعريف دور، والدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه.

مثاله نعرف العلم بأنه صفة ينكشف بها المعلوم، هذا تعريف غير صحيح، لأننا لو أردنا فهم العلم تعين علينا فهم المعلوم الذي في التعريف، فتوقف معنى العلم على معنى المعلوم، والمعلوم على معنى العلم.

٦- أن لا يكون التعريف مشتمل على ذكر حكم الشيء المعرف، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولا يتصور المعرف إلا بالتعريف، فلو حكمت عليه قبل تصوره لكان حكماً على مجهول.

مثاله التعريف المشهور للواجب: ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه، فإنه تعريف ببيان حكمه، ولم يبين ماهيته وحقيقته، وبيان الحكم يكون بعد معرفة الماهية والحقيقة، وعلى هذا فالذي يترجح أن يقال مثلا في معنى الواجب: ما طلب الشرع فعله طلب جازما.

٧- أن لا يكون التعريف مشتمل على لفظة "أو" التي هي للشك أو الإبهام، لأن المراد من التعريف التوضيح، والشك أو الإبهام يزيد المجهول جهالة ولا يوضحه.

تعريف الحصان بأنه حيوان ناهق أو صاهل على سبيل الشك، فهذا شك فلا يصلح تعريفا.

٨- أن لا يكون التعريف بالسِلب، مثاله تعريف الخير بما ليس بشر، والعلم بما ليس بجهل، فإن هذا التعريف لا يصح ويقدح في التعريف.

بقي أن أذكر ما قاله الأخضري في هذا الأمر وهو ذكره للشروط وهو قال:

وشرط كلٍ أن يرى مضطردا   منعكساً وظاهرا لا أبعدا
ولا مساوياً ولا تجوزا   بلا قرينة بها تحرزا
ولا بما يدرى بمحدودٍ ولا   مشتركٍ من القرينة خلا
وعندهم من جملة المردود   أن تذكر الأحكام في الحدود
ولا يجوز في الحدود ذكر "أو"   وجائز في الرسم فادري ما رووا

الحلقة (١٤)

مبادئ التصديقات: وهي القضايا وأحكام القضايا:

القضايا: جمع قضية وهي في الاصطلاح قول يحتمل الصدق والكذب لذاته، مثل قام زيد، زيد كاتب، الحديقة جملية، إذاً سبق أن تناولنا أن القضايا يحتمل الصدق أو الكذب لذاتها، لها أسماء كثيرة تسمى قضية لأنها خبر يحتمل الصدق والكذب، وتسمى مقدمة لأنها جزء القياس الذي تنتجه مع مقدمة أخرى، وتسمى مطلوبا لأن السامع يطلب عليها دليلا، وتسمى مسألة لأنه يُسأل عنها.

أقسام القضايا: تنقسم إلى قسمين من حيث العموم

١/ قضية حملية ٢/ قضية شرطية

النوع الأول القضية الحملية:

تعريف القضية الحملية: هي ما حكم فيها بثبوت أمر لأمر أو نفيه عنه، مثل (الله ربنا) هذه قضية حكم فيها بثبوت الربوبية لله تعالى، وتسمى موجبة لأنها مثبتة، فنحن أثبتنا الربوبية لله رب العالمين.

ومن الأمثلة (الله لا شريك له) فهي قضية حكم بها بنفي وجود شريك لله سبحانه وتعالى وتسمى سالبة لأنها منفية، فهنا نفى الشريك لله جل وعلا فهذه قضية سالبة، القضية الحملية التي هي حكم بثبوت أمر لأمر أو نفيه عنه، إذا في ثبوت فهي موجبة إذا في نفي فهي سالبة، هذه تسمى حملية لأنه يلحظ فيها أن المسند إليه يوضع أولا في التصور أو في الذهن ثم يحمل عليه المسند ويسمى المسند إليه موضوعا، والمسند محمولا، وتسمى القضية كلها حملية نسبة إلى معنى الحمل الموجب أو السالب الذي يجري فيها، إذاً أنا أحمل شيء على شيء، فسميت قضية حملية يقول الأخضري في منظومته السلم

ما احْـتَمَلَ الصِّدْقَ لِذاتِهِ جَرى عنَـدَهُمْ قَضِيَّـةً وَخَـبَـرا

ثُـمَّ القَضَايا عِنْدَهُم قِسْمـانِ شَرْطِيَّـةٌ حَمْلِيَّـةٌ وَالثَّـاني

ما ضابط القضية الحملية؟ المناطقة جعلوا ضابط للقضية الحملية:

الضابط الأول/ أن ينحل طرفاها إلى جزأين مفردين أو ما في قوة المفردين، فالجزءان المفردان كزيد قائم، الآن عندي قضية زيد قائم، يمكن أن تنحل أي تنفك إلى جزأين زيد جزء وقائم جزء، هذا ضابط القضية، أو ما في قوة المفردين وهي إما أن يكون المحمول مفردا والموضوع جملة في قوة المفرد أو العكس، أو أن يكون المحمول والموضوع جملة في قوة المفرد، إذاً هذا الضابط الأول.

الضابط الثاني/ أن الحكم فيها مطلق غير معلق على شيء.

نوضح بالأمثلة: أن ينحل طرفيها إلى جزأين مفردين كما ذكرت مثل زيد قائم تنحل إلى زيد وقائم، هذا ضابط القضية الحملية، أو ما في قوة المفردين مثل زيد في الدار، فهنا نلحظ أن المحمول مفرد والموضوع جملة، أحياناً يكون الموضوع في قوة المفرد، نأخذ مثالا: زيد في الدار، الموضوع هنا زيد، وفي الدار محمول، في قوة المفرد في الدار وهو جملة أو شبه جملة، فينحل طرفاها إلى جزأين زيد جزء وفي الدار جزء، في قوة المفرد مثلا لو قلنا: حمار علي في الدار، فحمار علي هنا في قوة المفرد وفي الدار في قوة المفرد، فإذا انحل طرفي القضية إلى جزأين مفردين أو ما في القوة المفردين كما مثلنا به فحينئذ تكون قد استكملت ضابط القضية الحملية مع الضابط الآخر الذي لابد منه وهو أن يكون فيها الحكم مطلقا غير معلق على شيء.

أجزاء القضية الحملية: تتكون من ثلاثة أجزاء طبعا فيه خلاف لكن هذا الأشهر:

١/ الموضوع ٢/ المحمول ٣/ النسبة أو الرابط

١/ الموضوع: هو المحكوم عليه أو المسند إليه، مثاله زيد في قولنا زيد كاتب أو زيد في الدار فالموضوع هنا هو زيد.

٢/ المحمول: هو المسند أو المحكوم به أو الخبر، مثاله كاتب في قولنا زيد كاتب.

٣/ الرابط أو النسبة: هي العلاقة بين الموضوع والمحمول في الذهن والتي تحدد القضية نفياً أو إثباتاً، مثل في قولنا "زيد كاتب" ما هو النسبة؟ هو كتابة زيد، "زيد في الدار"؟ وجود زيد في الدار، هذه النسبة أو الرابط.

أقسام القضية الحملية: تنقسم إلى خمسة أقسام:

١- قضية حملية شخصية: وهو ما كان موضوعها شخصيا معينا، وتسمى قضية مخصوصة، وقضية في عين، وهي تنقسم إلى قسمين:

(أ) القضية الحملية الشخصية الموجبة: هي ما كان موضوعها مشخصا معينا مثبتا، فيها إثبات، مثل محمد رسول الله، فهي قضية حملية لأنها فيها ضوابط القضية الحملية، وشخصية بمعنى كان موضوعها شخصيا محمد رسول الله شخص مشخص، وهي مثبتة فهي موجبة، يعني ما نفينا عن محمد صلى الله عليه وسلم شيئا، وإنما أثبتنا له الرسالة، محمد رسول الله، مثل زيد قائم، فهي قضية حملية شخصية موجبة.

(ب) القضية الحملية الشخصية السالبة: هي ما كان موضوعها مشخصا معينا منفيا مثل مسيلمة ليس برسول، نفيت الرسالة عن مسيلمة، ليس زيد بقائم فهي قضية حملية شخصية سالبة.

القسم الثاني من أقسام القضية الحملية

٢- القضية الحملية المهملة: وهي ما كان موضوعها كليا لم يسوّر، والمراد بالسور في القضية الحملية حتى يفهم هو: ما دل على كمية الأفراد كلها أو بعضها هذا يسمى سور في القضايا، أو هو اللفظ الدال على الإحاطة بجميع الأفراد أو بعضها نفيا أو إثباتا، فإذا قلت "كل" فأنت أتيت بسور كلي، إذا قلت "بعض" فأنت أتيت بسور جزئي، وسمي بذلك تشبيها له بسور البلد الذي يحيط بها كلا أو بعضا، بعض البلدان فيها سور يحيط بها كلها، وأحيانا يكون لها سور من الجهة الشمالية وليس لها سور في الجهة الجنوبية، فالسور إما أن يكون كليا أو جزئي، إذا كان بكل أو جميع أو نحوها فهو سور كلي، وإذا كان ببعض أو نحوها فهو سور جزئي، إذاً القضية الحملية المهملة وهي ما كان موضوعها كليا لم يسور أي لم يوضع به كل أو بعض أو جميع أو نحوها.

وتنقسم إلى قسمين:

١/ قضية حملية مهملة وموجبة ٢/ قضية حملية سالبة

١/ **القضية الحملية المهملة الموجبة** هي ما كان موضوعها كليا مثبتا لم يسور، مثل النبات مفيد، العسل شفاء، فقولنا النبات مفيد هذه قضية حملية مهملة يعني لم تسور، وهي موجبة لأنها مثبتة.

٢/ **القضية الحملية المهملة السالبة** هي ما كان موضوعها كلياً منفياً لم يسور، مثل ليس الجراد مفيداً، ليس العالم قديماً، فهنا قضية حملية مهملة لم تسور لم يوضع عليها كل أو جميع أو بعض فهي مهملة من السور، إذاً القضية الحملية المهملة إما موجبة وإما سالبة، إذا كانت مثبتة فهي موجبة إذا كانت منفية فهي قضية حملية مهملة سالبة.

٣/ قضية حملية كلية: وهي ما كان موضوعها كليا مسور بسور كلي، كل الأقسام سنقسمها إلى موجبة وسالبة، تنقسم القضية الحملية الكلية إلى قسمين:

١- قضية حملية كلية موجبة: وهي ما كان موضوعها كليا مسور بسور كلي مثبت، مثل (كل نفس ذائقة الموت) نفس هنا جنس، وجاء "كل" هنا سور وهي مثبتة وليست منفية، فهي قضية حملية كلية موجبة، (كل إنسان حيوان) أيضا قضية حملية كلية موجبة.

٢-قضية حملية كلية السالبة وهي ما كان موضوعها كليا مسور بسور كلي منفي، مثل (لا شيء من الإنسان بحجر) "لا شيء" هنا سور كلي نفي، "لا شيء" مثل "كل" إذا أطلقت كل في الإيجاب لا شيء بالسلب أو النفي فهي سور كلي، وهي منفية فهي سالبة، إذاً لا شيء من الإنسان بحجر مثال للقضية الحملية الكلية السالبة.

٤- القضية الحملية الجزئية: فهي عكس الكلية، الكلية فيها سور كلي (كل، جميع، لا شيء في السلب) هنا القضية الحملية

الجزئية هي ما كان موضوعها كليا مسور بسور جزئي وتنقسم إلى:

١- القضية الحملية الجزئية الموجبة: هي ما كان موضوعها جزئيا مسورا بسور جزئي مثبت، مثل بعض الناس طيبون، بعض الناس يفهمون، فهي قضية حملية جزئية، لأن فيها بعض، وموجبة لأنها مثبتة.

٢- قضية حملية جزئية سالبة: ما كان موضوعها جزئيا مسورا بسور جزئي منفي، مثل ليس بعض النبات مفيد، منفية ليس، وهي جزئية لأن فيها بعض.

٤**القضية الحملية الطبعية:** (وقد زادها بعض المناطقة، أكثر المناطقة قسموها إلى أربع إلا إن بعضهم زاد هذه الطبعية) وهي ما كان موضوعها كليا والحكم فيها بالمفهوم العقلي وتنقسم إلى:

١- قضية حملية طبعية موجبة: ما كان موضوعها كليا والحكم فيها بالمفهوم العقلي مثبتا، مثل الحيوان جنس الإنسان، هذه قضية كلية، فالحكم هنا على الطبعية لا على الأفراد، أنا أتكلم عن طبيعة الإنسان، عن جنس الإنسان، لا أتكلم عن أفراد، إذ لا شيء من أفراد الحيوان جنس، أنا أتكلم عن أشياء ذهنية، جنس في الذهن، فالحيوان جنس الإنسان، أنا أتكلم عن أشياء تدرك بالمفهوم العقلي.

٢-قضية حملية طبعية سالبة ما كان موضوعها كليا والحكم فيها بالمفهوم العقلي مسبوق بنفي، ليس الحيوان جنس النبات، أنا أتكلم عن جنس، هل الحيوان جنس النبات؟ هل هو شيء مشاهد؟ لا، إنما هو مدرك عقلي بالمفهوم العقلي، فليس الحيوان جنس النبات، إذاً هذا هو مثال القضية الحملية الطبعية السالبة.

يقول الأخضري:

كُـلِّـيَّـةٌ شَـخْـصِـيَّـةٌ وَالأَوَّلُ إِمَّـا مُـسَـوَّرٌ وَإِمَّـا مُـهْـمَـلُ
وَالسُّورُ كُلِّـيًّا وَجُـزْئِياًّ يُـرَى وَأَرْبَـعُ أَقْـسَامُـهُ حَيْثُ جَـرى
إِمَّا بِكُلٍّ أَوْ بِبَعْـضٍ أَوْ بِـلا شَيْءَ وَلَيْسَ بَعْضٌ أوْ شِبْـهٍ جَلا
وَكُـلُّـها مُوجَـبَـةٌ أَوْ سالِـبَـةْ فَـهْـيَ إِذنْ إِلى الثَـمـانِ آيِـبَةْ
والأَوَّلُ الموضوعُ في الحَـملِيَّـةْ والآخـرُ المـحمولُ بالسَّـويَّـةْ

النوع الثاني القضية الشرطية:

تعريفها: هي ما تركبت من جزأين رُبط أحدهما بالآخر بأداة شرط أو عناد، مثال أداة الشرط: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، "إذا" أداة شرط فالقضية شرطية، أداة العناد مثل: العدد إما أن يكون زوجا وإما أن يكون فردا، فـ"إما" هنا أداة العناد، الحيوان إما ناطق وإما غير ناطق، **والمراد بالعناد** هنا هو التنافر بين الجزأين، لأن زوج نقيضه فرد، ناطق نقيضه غير ناطق، وأتى بأداة "إما" لكي تصل بين هذين المتنافرين، إذاً المراد بالعناد هو التنافر بين جزأين وأداته إما.

ضابط القضية الشرطية: القضية الشرطية لكي تضبط لا بد أن تتكون **من جزأين:**

الأول: هو القضية الأولى التي تسمى بالمقدم، وتسمى مقدماً لماذا؟ لأنها متقدمة في اللفظ، وسمي بالشرط في القضية الشرطية المتصلة مثل الشمس طالعة في قولنا "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" إذا القضية الأولى المقدم سميت مقدماً لأنها متقدمة في اللفظ، وسميت بالشرط، لها مسميات تسمى مقدم وتسمى شرط، تسمى مقدم لأنها متقدمة في اللفظ، الآن عندنا الجملة إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، "الشمس طالعة" مقدم لماذا؟ لأنها متقدم في اللفظ، وشرط لماذا؟ لأنها جاءت في قضية شرطية متصلة.

الثاني: القضية الثانية تسمى بالتالي، وسمي تالياً لأنه تالٍ ومتأخر في اللفظ، ويسمى بالمشروط في القضية الشرطية المتصلة، مثل "النهار موجود" في قولنا "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" فهذه الجملة تنقسم إلى قسمين "الشمس طالعة" مقدم، "النهار موجود" تالي، إذا هذا ضابط القضية الشرطية أن يكون لها مقدم فتتكون من جزأين مقدم وتالي ربط بينهما بأداة شرط أو أداة عناد، أداة الشرط "إذا – إن" أو نحوها، أداة عناد "إما" لتكون قضية شرطية.

ما العلاقة بين القضية الحملية والقضية الشرطية؟ هل هناك علاقة بينهما؟

نعم، كل قضية شرطية تتكون من قضيتين حمليتين بعد حذف أداة الشرط أو العناد، فمثلاً لدينا قضيتان حمليتان هما "الشمس طالعة" والقضية الثانية "النهار موجود" فإذا جمعناهما مع أداة الشرط تتكون قضية شرطية فيصبح الكلام "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود".

أقسام القضية الشرطية: تنقسم إلى قسمين:

١- **القضية الشرطية المتصلة:** هي التي أوجبت التلازم بين طرفيها بأن يكون أحدهما لازم للآخر فيوجدان معا وينعدمان معا، مثالها إذا طلعت الشمس وجد النهار، إذا انعدمت الشمس فلا وجود للنهار.

أقسام القضية الشرطية المتصلة:

تنقسم باعتبار الارتباط بين مقدَّمها (الذي هو الجملة وهي القضية الأولى) وتاليها (وهي القضية الثانية) إلى قسمين:

(أ) قضية شرطية متصلة لزومية: وهي ما حكم فيها بالتلازم وعدمه بين المقدم والتالي لعلاقة توجب ذلك من السببية أو العلمية أو التضايف (نسبة إلى الإضافة)، مثل إذا غربت الشمس أفطر الصائم، فإن غروب الشمس سبب لإفطار الصائم، إذاً العلاقة بينهما السببية إذا القضية شرطية متصلة لزومية.

(ب) قضية شرطية متصلة اتفاقية: وهي ما حكم فيها بالتلازم بين مقدمها وتاليها بغير موجب، بل اتفق وجود أحدهما عند وجود الآخر، هكذا اتفاقا بدون تلازم، مثال إذا كانت الشمس طالعة فالحمار ناهق، إذا كان زيد في كلية الشريعة فأخوه في كلية أصول الدين فليس بينهم علاقة تربط بينهما إلا مجرد اتفاق كونهما كذلك، وبالله التوفيق.

الحلقة (١٥)

٢-**القضية الشرطية المنفصلة:** وهي التي يكون بين طرفيها تنافر أو عناد، مثال الحيوان إما ناطق أو غير ناطق، الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف.

تنقسم القضية الشرطية المنفصلة باعتبار الارتباط وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

١- مانعة الجمع والخلو وتسمى بالحقيقة: وهي التي حكم فيها بالتنافر بين طرفيها صدقاً وكذبا، أي أن طرفيها يتنافيان اجتماعا فلا يصدقان على شيء واحد، ويتنافيان ارتفاعاً فلا يرتفعان عن شيء واحد، مثال ذلك: العدد إما أن يكون زوجا أو فردا، هذا الرجل إما أن يكون حيا وإما أن يكون ميتا، فهنا لا يمكن اجتماعهما، الزوجية والفردية، كما أنه لا يمكن ارتفاعهما معا، فهذه تسمى بالحقيقة أو تسمى بمانعة الجمع والخلو، لا يمكن أن يجتمع طرفيها المتنافران: زوجي وفردي، حي وميت، ولا يمكن أن يرتفعان فلابد من أحدهما.

٢- مانعة الجمع فقط: وهي ما حكم فيها بالتنافر والتنافي بين طرفيها صدقاً فقط، أي يتنافيان في الاجتماع فلا يصدق طرفاها على شيء واحد، ولكنهما قد يرتفعان معا عنه، مثال ذلك: هذا الجسم إما أن يكون أبيضاً أو أسودا، فهنا لا يمكن أن يجتمع الأبيض والأسود في هذا الجسم في وقت واحد، لكنهما قد يرتفعان بلون مغاير للبياض والسواد، إذاً هذه القضية

الشرطية المنفصلة هي مانعة الجمع فقط.

٣- مانعة الخلو فقط: وهي ما حكم فيها بالتنافر والعناد بين طرفيها كذبا فقط، أي أن طرفيها يتنافيان في الارتفاع، فلا يرتفعان معا ولكنهما قد يجتمعان، مثال: هذا الجسم إما غير أسود وإما غير أبيض، فاللون الأصفر مثلا هو غير أسود وغير أبيض، فهنا قد يجتمعان في شيء لكنهما يرتفعان معا فلا يحصل ذلك، وهذا مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم (حامل المسك إما أن يحذيك و إما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحا طيبة) فلا يخلو الأمر عن واحد منهما، ولكن مع هذا يجوز اجتماعهما، فيجوز أن يحذيك ويجوز أن تبتاع منه ويمكن أن تجد منه ريحا طيبة، فهذا بالنسبة للكلام عن القضايا عموما وأقسامها التي ذكرناها، وهي القضية الحملية والقضية الشرطية، **الأمور المتعلقة بالقضايا وأحكام القضايا هذه مبادئ التصديقات.**

ننتقل للكلام عن مقاصد التصديقات

مقاصد التصديقات هي القياس المنطقي وأنواعه، وهو المقصود الأعظم من علم المنطق، إذ يبحث فيه عن كيفية استنتاج الأحكام العقلية والشرعية، وأما التصورات فإنما جيء بها لأجل هذا المقصد، لأن كل تصديق لا بد قبله من تصور، حكمك على الشيء فرع عن تصوره، فظهر أن تقديم التصورات على القياس إنما هو من باب تقديم الوسائل على المقاصد، يعني كل ما مضى من الكلام عن التصورات وعن القضايا إنما هو لكي يخدم قضية القياس المنطقي الذي يستفاد منه في الأحكام العقلية وحتى في الأحكام الشرعية قد استعمله جمع من أهل الأصول.

ما هو القياس عند المناطقة؟

القياس عند المناطقة هو قول مؤلف من قضيتين فأكثر يلزم عنه قول آخر.

القول: جنس في التعريف، فيشمل الملفوظ والمعقول، مؤلف: أي مركب من قضية أو أكثر وسبق معنا في التعريف، من قضيتين: هذا قيد خرج به القول المؤلف من قضية واحدة، هذا لا يستخدم في القياس، القياس لا بد له من قضيتين فأكثر، القياس المركب من قضيتين يسمى قياسا بسيطا مثل النبيذ مسكر وكل مسكر حرام النتيجة إذا النبيذ حرام، هذا قياس مركب من مقدمتين، كل مقدمة هي قضية، النبيذ مسكر قضية أولى، قضية صغرى يسمونها، كل مسكر حرام قضية ثانية ويسمونها قضية كبرى، يلزم عنها قول آخر: يلزم عنها نتيجة وهي أن النبيذ حرام.

إذا قول مؤلف من قضيتين فأكثر أي يمكن أن يكون القياس مركب من أكثر من قضيتين ويسمى حينئذ قياسا مركبا، مثل النباش آخذ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، وكل سارق تقطع يده، إذاً النتيجة النباش تقطع يده، عندي ثلاث قضايا، نحن مثلنا على قضيتين، والآن نمثل على ثلاث قضايا، القضية الأولى النباش -الذي ينبش القبور ويأخذ الأكفان وغيرها- النباش آخذ للمال خفية هذه قضية، القضية الثانية كل آخذ للمال خفية سارق، القضية الثالثة كل سارق تقطع يده، النتيجة: إذا النباش تقطع يده، إذاً عندي قياس مركب من أكثر من قضيتين.

أجزاء القياس وبعض المصطلحات المستعملة في القياس

القياس يتركب من مقدمتين:

١- المقدمة الصغرى: وهي المشتملة على الحد الأصغر، والمراد به الموضوع في النتيجة أو مقدم النتيجة .

٢- المقدمة الكبرى: وهي المشتملة على الحد الأكبر، والمراد به المحمول في النتيجة أو تاليها.

هذه المقدمة الصغرى ستكون موضوعا في النتيجة، أما المقدمة الكبرى فستكون محمولاً في النتيجة، هذه بالنسبة لتركيبة

القياس.

ما هو الحد الأوسط؟ سيمر علينا مصطلح الحد الأوسط ما المراد به في القياس المنطقي؟

المراد بالحد الأوسط: هو المكرر المشترك في المقدمتين الصغرى والكبرى، وهذا هو الذي يحذف في النتيجة، لكي أمثل على الحد الأوسط إذا قلت: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، الآن ما هو المكرر المشترك بين المقدمتين هو مسكر ومسكر - النبيذ مسكر- كل مسكر- إذا مسكر ومسكر هو الحد الأوسط، هذا يحذف إذا جاءت النتيجة، إذا أقول النبيذ حرام فتكون هي النتيجة، إذا الحد الأوسط هنا هو المكرر في المقدمتين الصغرى والكبرى وهي لفظة المسكر عندنا في هذا المثال.

النتيجة: ما هي النتيجة؟ هي تلزم من المقدمتين، وتأتي بعد حذف الحد الأوسط منهما، كما مثلت، حذفنا مسكر ومسكر خرجت النتيجة النبيذ حرام.

الشكل :هو مجموع المقدمتين (المقدمة الأولى والمقدمة الثانية) يسمى شكلا عند المناطقة، إذاً الشكل عند المناطقة هو مجموع المقدمتين، أي شكل من أشكال القياس.

أقسام القياس: القياس من حيث هو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول قياس اقتراني: **وله أقسام.**

تعريفه: القياس الاقتراني هو ما دل على النتيجة بالقوة لا بالفعل، وقيل: هو الذي لم تذكر فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل.

مثاله كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، إذاً كل إنسان جسم، كذلك كل حديد معدن وكل معدن يتمدد بالحرارة إذاً كل حديد يتمدد بالحرارة، النتيجة في المثال الأخير كل حديدٍ يتمدد بالحرارة، وهذه مذكورة في المقدمتين بمادتها، مادتها نفسها هي هي، أي بحروفها لا بصورتها وهيئتها، فالحديد موجود في المقدمة الأولى، ويتمدد بالحرارة موجود في المقدمة الثانية، أنا ماذا فعلت؟ حذفت المكرر "معدن" "معدن" أصبحت النتيجة "كل حديد يتمدد بالحرارة" بنفس الألفاظ موجودة في النتيجة، إذاً نقول هذا القياس الاقتراني ما دل على النتيجة بالقوة لا بالفعل، الآن عندي النتيجة هنا في القياس الاقتراني موجودة في المقدمتين بمادتها يعني بحروفها كما هي، كذلك لو أتينا للمثال الأول الذي ذكرته النتيجة كل إنسان جسم، المثال: كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، لو لاحظنا كل إنسان موجود في المقدمة الأولى، نقول "كل إنسان حيوان" تكرر معنا حيوان "وكل حيوان جسم" تحذف حيوان في المقدمة الأولى الصغرى وحيوان في المقدمة الكبرى، يبقى "كل إنسان جسم" هذا موجود بحروفه، إذاً النتيجة موجود بحروفها تماما في المقدمتين الصغرى والكبرى، لكن حذفنا المكرر حذفنا الحد الأوسط.

وسمي هذا القياس **اقترانياً** لاقتران أجزائه دون وجود فاصل ،أجزاؤه مقترنة بعضها ببعض دون وجود فاصل سمي اقترانيا لذلك، وسمي **حمليا** لأن القضايا الحملية تختص ببعض أقسامه، ويسمى أيضا **شمولياً** لماذا؟ لأن المقدمة الثانية تشتمل على المقدمة الأولى، والنتيجة تشتمل على المقدمتين الأولى والثانية، فمثلا المقدمة الأولى كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل حيوان جسم تشمل المقدمة الأولى لأنها أعم منها فلا يخرج من المقدمة الأولى شيء، لأن الثانية أعم منها، لأن الإنسان هو حيوان، بمعنى أن فيه حياة، فأنا عندما أقول كل حيوان جسم بطبيعة الحال سيكون كل إنسان جسم لأنه داخل في هذا الجنس وهو الحيوان، والنتيجة تشمل المقدمتين الأولى والثانية.

أقسام القياس الاقتراني: ينقسم إلى قسمين

١- **اقتراني حملي:** وهو ما تركب من القضايا الحملية التي سبق أن تكلمنا عنها، وقد مثلنا له فيما سبق الأمثلة كلها كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم إذا كل إنسان جسم هذه قضايا حملية.

٢- اقتراني شرطي: وهو ما تركب من القضايا الشرطية أو من قضيتين أحدهما حملية والأخرى شرطية هذا يسمى اقتراني شرطي.

مثال ما تركب من قضيتين شرطيتين قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، هذه قضية شرطية صغرى، نأتي إلى القضية الشرطية الكبرى نقول وإذا كان النهار موجود فالصائم ممنوع من الأكل والشرب وسائر المفطرات، إذا كان النهار موجود إذاً هذا مكرر الآن هذا الحد الأوسط، النتيجة: إذا كانت الشمس طالعة فالصائم ممنوع من الأكل والشرب وسائر المفطرات، حذفت الحد الأوسط وهذا قياس اقتراني مركب من قضيتين شرطيتين.

مثال ما تركب من قضيتين إحداهما حملية والأخرى شرطية: "إذا كان هذا إنسان فهو حيوان" هذه قضية شرطية المقدمة الأولى وهي القضية الصغرى، القضية الكبرى سنأتي بها حملية: "وكل حيوان حساس" النتيجة: إذا كان هذا إنسان فهو حساس، جاءني قياس اقتراني مكون من قضية شرطية وقضية حملية، هذا بالنسبة إلى النوع الأول من أنواع القياس وهو القياس الاقتراني.

القسم الثاني/قياس استثنائي

تعريفه: هو الذي ذُكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل، لماذا سمي **استثنائيا؟** قالوا لوجود حرف الاستثناء "لكن" في المقدمة الثانية، **ويسمى بالقياس الشرطي** لأنه يتركب من شرطية ومن استثنائية، من قضية شرطية لابد منها ومن قضية استثنائية.

مثاله: "كلما كان هذا إنسانا كان حيوانا لكنه إنسان" المقدمة الأولى "كلما كان هذا إنسان كان حيوان" المقدمة الثانية: "لكنه إنسان" النتيجة "إذاً فهو حيوان" المقدمة الأولى فيه وهي الشرطية هي المقدمة الكبرى، والمقدمة الثانية وهي الاستثنائية التي فيها لكن هي المقدمة الصغرى، وإن كنا عكسنا الآن لكن هذا شكل من أشكال القياس، المقدمة الأولى هنا هي الشرطية وهي المقدمة الكبرى، المقدمة الثانية وهي الاستثنائية التي فيها "لكن" هي المقدمة الصغرى، فهذا مثال ما دل على النتيجة، إذاً عرَّفناه قلنا هو الذي ذكرت فيه النتيجة، هذا مثالها، أو نقيضها يعني نقيض النتيجة بالفعل، مثال ما ذكرت فيه النتيجة هو ما مثلنا به الآن.

مثال ما دل على نقيض النتيجة أن نقول: "لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً، لكنه ليس بحيوان، فإذاً هو ليس بإنسان" يلحظ أن حذف المقدمات مثل القياس الاقتراني هذا غير موجود، لكن أنت تفهم القضية الأولى "لو كان هذا إنسان لكان حيوان لكنه ليس بإنسان" ماذا تفهم منه؟ أنت لا تحتاج أن تحذف منه شيئا تفهم المقدمات فتحصل النتيجة، "لو كان هذا إنسان لكان حيوان" هذه مقدمة الأولى، المقدمة الثانية "لكنه ليس بحيوان"، "إذا هو ليس بإنسان" هذه نتيجة عقلية تخرج وإن لم يكن فيها حذف الحد الأوسط، أو حذفه ليس ظاهر مثل ما في القياس الاقتراني.

أقسام القياس الاستثنائي ينقسم إلى قسمين

١- استثنائي متصل: ويسمى **اتصالي** هو ما تركب من شرطية متصلة ومن استثنائية، مثال ذلك {**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا**} [1]هذه شرطية متصلة، والاستثنائية (لكنهما لم تفسدا)، النتيجة ليس فيهما آلهة إلا الله، لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، المقدمة الثانية لكنهما لم تفسدا، النتيجة إذا ليس فيهما آلهة إلا الله.

٢-استثنائي منفصل: أو **الانفصالي**، وهو القسم الثاني من أقسام القياس الاستثنائي، وهو ما تركب من شرطية منفصلة ومن استثنائية، هناك ما تركب من شرطية متصلة، هنا ما تركب من شرطية منفصلة ومن استثنائية بطبيعة الحال لأنه ما سمي

---

١) سورة الأنبياء ٢٢

استثنائي إلا لوجود لكن هذه في المقدمة الثانية، مثال ذلك: "العنقاء إما موجودة أو معدومة، لكنها غير موجودة، إذا هي معدومة" "العدد سبعة إما يكون زوجا أو يكون فردا، لكنه غير زوج، إذا هو فرد" نقف عند هذا الحد.

الحلقة (١٦)

في هذه الحلقة سوف نبين أشكال القياس، **والشكل** بالتعريف المشهور عند المناطقة هو مصطلح متعارف عليه عندهم يعنون به: الهيئة الحاصلة من اجتماع مقدمتي القياس باعتبار وضع الحد الأوسط في المقدمتين مع الحدين الآخرين، يعني وضع المقدمة الأولى والثانية هذا يسمى شكل، وعلى ذلك فإن الشكل عند المناطقة ينظر فيه إلى وضع الحد الأوسط، بخلاف الضرب، فإنه ينظر فيه باعتبار الكيف، يعني الإيجاب والسلب، والكم يعني الكلية والجزئية، فإذا الشكل عند المناطقة ينظر فيه إلى وضع الحد الأوسط، هذا الحد الأوسط الذي يحذف في القياس الاقتراني مثلا، أما **الضرب عند المناطقة** فهو ينظر فيه باعتبار الكيف والكم، والكيف يقصدون به الإيجاب والسلب، يعني كون القضية مثبته أو منفية، موجبة أو سالبة، هذا يسمى كيف، والكم هو كونها كلية فيها كل أو جميع أو نحو ذلك، أو جزئية فيها بعض أو نحو ذلك، إذا فالشكل ينظر فيه إلى وضع الحد الأوسط، الضرب عند المناطقة ينظر فيه باعتبار الكم والكيف.

أشكال القياس الاقتراني أربعة بحسب الحد الأوسط في المقدمتين:

الشكل الأول: أن يكون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أن يكون الحد الأوسط محمولا في الصغرى يعني: خبر، وموضوعاً في الكبرى يعني مبتدأ، أنا أقول خبر ومبتدأ من أجل أن يكون في الأذهان لأن المبتدأ والخبر معروفة في الجملة الاسمية، إذاً الشكل الأول من أشكال القياس الاقتراني أن يكون الحد الأوسط محمولا في القضية الصغرى الأولى يكون محمول، وفي القضية الكبرى يكون موضوعاً.

مثال لذلك كل إنسان حيوان، أين المحمول هنا هو حيوان، لأن الموضوع إنسان، والمقدمة الثانية الكبرى كل حيوان حساس، الموضوع هنا حيوان والمحمول هنا حساس، النتيجة نحذف المكرر حيوان حيوان فيحصل عندنا النتيجة كل إنسان حساس، فعندنا الحد الأوسط كان محمولاً في الصغرى وهو لفظة حيوان، وموضوعاً في الكبرى وهو لفظة حيوان أيضا، فإذا كان كذلك كان هذا هو الشكل الأول من أشكال القياس الاقتراني.

الشكل الثاني أن يكون الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين معاً

مثال لذلك كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجماد بحيوان، نلحظ أن المحمول في المقدمة الأولى الصغرى كل إنسان حيوان، هنا الحد الأوسط هو حيوان، ولا شي من الجماد حيوان، هنا محمول حيوان، إذاً النتيجة فلا شيء من الإنسان بجماد، نلحظ أن الشكل الثاني الحد الأوسط محمول في المقدمتين معاً.

الشكل الثالث أن يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين معاً

مثال ذلك كل حيوان جسم، وكل حيوان نامٍ، النتيجة: إذن بعض الجسم نام، نلحظ الحد الأوسط هنا موضوع في المقدمتين كل حيوان جسم، أين الموضوع؟ حيوان، المقدمة الثانية كل حيوان نامٍ أين الموضوع؟ حيوان تخرج النتيجة إذن بعض الجسم نام، إذن الشكل الثالث الحد الأوسط موضوع في المقدمتين معاً.

الشكل الرابع أن يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى

مثال ذلك كل إنسان حيوان، فالحد الأوسط هنا موضوع في الصغرى، الذي هو إنسان، والكبرى كل ناطق إنسان، المحمول هنا إنسان، النتيجة إذا بعض الحيوان ناطق، إذا الشكل الرابع لو تلحظون الحد الأوسط موضوع في الصغرى ومحمول في الكبرى.

الأشكال باختصار الشكل الأول الحد الأوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى، عكسه الشكل الأخير الرابع الحد الأوسط موضوع في الصغرى محمول في الكبرى، الشكل الثاني الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين معاً عكسه الشكل الثالث الحد الأوسط موضوع في المقدمتين.

هذه الأشكال الأربعة مترتبة في الكمال حسب ترتيبها المتقدم، يعني أكملها وأفضلها وأحسنها هو الشكل الأول، ثم الثاني، والثالث، ثم أرداها الشكل الرابع والأخير.

علماء المنطق يسمون الشكل الأول الميزان، وإنتاجه طبيعي، ويليه الثاني ثم الثالث ثم الرابع، إذا وجد قياس على غير هذه الأشكال السابقة فهو فاسد النظام، غير منتج، لا يعتد به عند المناطقة، وكل شكل من هذه الأشكال الأربعة يمكن أن يتحقق فيه ستة عشر ضرباً باعتبار الكم والكيف، والكم عندنا كلية جزئية، والكيف سالبة موجبة، أربعة في أربعة ستة عشر ضرباً، نفسر هذا، نقول وذلك لأن المقدمة الصغرى في كل شكل إما أن تكون كلية أو جزئية، وفي كل منها إما أن تكون موجبة أو سالبة، فهذه أربع صور، وكذلك الحال في المقدمة الكبرى في كل شكل، ففيها أربعة صور فإذا ضربنا حالات الصغرى الأربع في حالات الكبرى الأربع كان الحاصل ستة عشر ضرباً، منها المنتج، ومنها العقيم الذي لا ينتج، سوف أقتصر في هذه الدراسة على الشكل الأول لأنه أكمل الأشكال، فسيكون الكلام مقتصر عليه ونأتي بأضرب الشكل الأول، سبق معنا أن يكون الحد الأوسط محمول في الصغرى موضوعاً في الكبرى، هذا الشكل يسمى الميزان كما سبق معنا وهو أفضلها،

ويشترط لإنتاجه باطّراد شرطان:

- الأول: أن تكون المقدمة الصغرى فيه موجبة يعني مثبتة غير منفية، سواء كانت كلية أو جزئية.
- الثاني: أن تكون المقدمة الكبرى فيه كلية، سواء كانت موجبة أو سالبة.

هذان الشرطان مهمان وهما شرطا إنتاج هذا الشكل، يعني حتى يكون منتج حتى يكون القياس صحيح لا بد من توفر هذين الشرطين، وعلى ذلك فلا ينتج من هذا الشكل إلا أربعة أضرب، لتحقق الشرطيين فيهما، ويسقط اثنا عشر ضرباً عقيمة تخلف فيها الشرطان أو أحدهما، وفيما يلي سوف أقتصر على الأضرب المنتجة من هذا الشكل وهي أربعة:

الضرب الأول: أن تكون الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة كلية، النتيجة تطلع عندنا موجبة كلية، قلت لكم فيما سبق موجبة بمعنى مثبتة ليست منفية، كلية بمعنى سورها كلي يعني فيها "كل"، إذن هذا الضرب الأول.

مثال ذلك: كل إنسان حيوان، تلحظون كل إذن كلية، هل هي منفية أو مثبتة؟ مثبتة، إذن هذه قضية موجبة كلية، هذه القضية الأولى أو الصغرى، القضية الثانية أو الكبرى كل حيوان حساس، نلحظ أيضا أنها موجبة كلية، النتيجة كل إنسان حساس، طلعت علينا موجبة كلية أيضا.

الضرب الثاني: أن تكون الصغرى موجبة كلية، والكبرى سالبة كلية، النتيجة ستكون سالبة كلية، نلحظ **لو كانت الصغرى سالبة أصبح القياس لا يصح عقيم،** لأنا اشترطنا فيها لا تكون منتجة إلا أن تكون المقدمة الصغرى موجبة دائما، لا بد أن تكون موجبة سواء كانت جزئية أو كلية كما سيأتي معنا.

مثال: كل إنسان حيوان، موجبة لأنها مثبتة، كلية لأن فيها "كل" التي هي سور كلي، كل إنسان حيوان موجبة كلية الصغرى، لا شي من الحيوان بشجر، نلحظ أنها سالبة وكلية، "لا شيء" نفي كلي ما قال ليس بعض قال لا شيء من الحيوان بشجر، إذا هي سالبة كلية، النتيجة ستكون سالبة كلية إذن "لا شي من الإنسان بشجر" أعيد المثال كل إنسان حيوان موجبة كلية، لا شي من الحيوان بشجر هذي القضية الثانية الكبرى سالبة كلية، النتيجة سالبة كلية لا شي من الإنسان بشجر.

الضرب الثالث: أن تكون الصغرى موجبة جزئية، الكبرى موجبة كلية، فالنتيجة موجبة جزئية.
مثال ذلك: بعض الحيوان إنسان موجبة جزئية، المقدمة الكبرى كل إنسان ناطق موجبة كلية، فالنتيجة بعض الحيوان ناطق، هذه موجبة جزئية.
الضرب الرابع: أن تكون الصغرى موجبة جزئية، والكبرى سالبة كلية، النتيجة طبعا ستكون سالبة جزئية، لأنه دائما إذا فيه موجب وسالب لا بد أن تكون النتيجة سالبة، فيه مقدمتين إحداهما كلية والأخرى جزئية لا بد أن تكون النتيجة جزئية، فالسالب يفوز في النتيجة، والجزئي يفوز في النتيجة، يعني أن تكون النتيجة على وضعه، فهي أقوى، السلب أقوى والجزئية أقوى.
مثال ذلك: بعض الطلاب مجتهد موجبة مثبتة وجزئية، المقدمة الكبرى هنا سالبة كلية: لا أحد من المجتهدين براسب، سالبة يعني منفية وكلية "لا أحد"، النتيجة إذن بعض الطلاب ليس براسب، إذن خرجت علينا النتيجة هنا جزئية سالبة.
مثال آخر: بعض الحيوان إنسان، ولا شي من الإنسان بفرس، الأولى موجبة جزئية، الثانية سالبة كلية، النتيجة إذن بعض الحيوان ليس بفرس، النتيجة جزئية سالبة، هذه الأضرب المنتجة متوفر فيها الشرطين، المقدمة نلحظ أنها موجبة دائما، فتلحظون في الضرب الأول صغرى موجبة كلية، في الضرب الثاني الصغرى موجبة كلية، الضرب الثالث موجبة جزئية، والضرب الرابع موجبة جزئية، إذن كلها موجبة، لا يمكن أن تكون سالبة، إذن توفر الشرط الأول في المقدمة الأولى.
المقدمة الثانية شرطها أن تكون كلية، فتلحظون في الضرب الأول الكبرى موجبة كلية، إذن شرط الكلية ما انخرم، في الضرب الثاني سالبة كلية، شرط الكلية ما انخرم، الضرب الثالث موجبة كلية، والضرب الرابع سالبة كلية، إذن ما كانت جزئية أبدا، دائما كلية، بينما كانت المقدمة الأولى ما كانت منفية ولا سالبة أبداً بل دائما موجبة، هذا بالنسبة لأضرب الشكل الأول، وبهذا نكون قد انتهينا من أشكال القياس الاقتراني وأضرب الشكل المشهور والشكل الأكمل والذي يسمى الميزان.
أخذنا أضربه المنتجة، أما غير المنتجة الاثنا عشر فلم يتوفر فيهما هذان الشرطان، ولو شاء أحدكم ليجرب فإنه لن يعثر على غير هذه الأضرب الأربعة المنتجة، وأما غيرها فلم يتوفر فيهما الشرطان أو أحد هذين الشرطين.

؟

أقسام القياس باعتبار مادة قضاياه التي يتألف منها:

ينقسم بهذا الاعتبار إلى خمسة أقسام يقال لها عند المناطقة **الصناعات الخمس**، وهي:

١. البرهان ٢. القياس الجدلي ٣. القياس الخطابي ٤. القياس الشعري ٥. القياس السفسطي

القياس الأول البرهان أو القياس البرهاني :

تعريفه: هو ما تركب من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين، والمقدمات اليقينية قسمان: نظريات وضروريات، النظريات هي التي اكتُسبت معرفتها بطريق النظر والاستدلال، نقيم أدلة على شيء نصل بهذه الأدلة إلى يقين هذا يسمى يقين نظري يعني أقيم عليه الاستدلال، وهذه الأمثلة غالبا ما تكون كثيرة لأنها توصلنا إلى يقين لأنها قطعية يقينية، مثلاً المناطقة يقولون العلم بحدوث العالم بأنه حادث يعني مخلوق، قالوا عليه أدلة كثيرة جدا أوصلتنا إلى اليقين بحدوث العالم، إذن هذه النظريات.
الضروريات وهي التي يتوصل بها إلى اليقين من غير نظر واستدلال، وهذه ستة أنواع مهمة، وهي: الأوليات، المشاهدات، المحسوسات، المجربات، المتواترات، الحدسيات.

- ✓ الأوليات ما هي؟ قالوا هي التي يدركها العقل من أول وهلة، أو هي القضايا التي يجزم العقل بها بمجرد تصورها دون

الحاجة إلى واسطة، مثل ماذا؟ الواحد نصف الاثنين، الكل أعظم من الجزء، يعني لو جاء واحد وقال كم نصف الاثنين مباشرة تقول واحد ما تحتاج إلى نظر ولا استدلال أو تفكير، النتيجة التي تقودك إلى هذا نتيجة يقينية، ما الأكثر الجزء أو الكل؟ مباشرة العقل يقودك إلى أن الأكثر هو الكل، فهي قضية يقينية أولية بديهية لا تحتاج إلى نظر واستدلال.

✓ المشاهدات: ويسمونها الوجدانيات، هي القضايا التي يدركها العقل بالحس الباطني، مثل الجوع مؤلم هذا يقين ولا ما هو يقين؟ جرب جع وانظر هل هو مؤلم وإلا غير مؤلم؟ إن الجوع مؤلم لماذا هو يقيني؟ لأنه مشاهد وجداني، أدركناه بالحس الباطني فهو يقين.

✓ المحسوسات: وهي القضايا التي يدركها العقل بالحس الظاهري، مثل الحواس الخمس، لمَّا أذوق العسل حلو هل هو يقين؟ نعم هو يقين، لماذا؟ لأني أدركته بلساني ذقت، لما أرى الشمس مشرقة فأنا رأيتها بعيني، إذن هذه محسوسات توصلنا إلى اليقينيات.

✓ المجريات: وهي القضايا التي يدركها العقل بواسطة التكرار الذي يفيد اليقين، مثل لما نقول مثلاً البندول مسكن أو الفيفادول خافض للحرارة، نحن جربنا وجرب الأطباء قبل فإذا به مسكن ينفع للحرارة، إذن أصبح يقينا عندنا على أنه يسكن الألم طبعا في حدود الألم الذي ينفع فيه مثل هذه المسكنات، الألم الخفيف أو المتوسط.

مثلاً لو قلنا شربة الملح مسهلة للتجربة، مثلا زيت الخروع مسهل هذه بالتجربة، جرب فلان وفلان وفلان حتى أصبح بالتجربة، هذا حقيقة هو الذي يقود إلى الأمور الطبية ونحوها لأنها بالتجربة يجرب واحد وهكذا مرة ثانية وثالثة حتى يصل إلى يقين بأن هذا الشيء حاصل بهذا الدواء.

✓ المتواترات: وهي القضايا التي يدركها العقل بواسطة السماع عن جمع يستحيل عقلا وعادة تواطؤهم على الكذب، تعرفون الحديث المتواتر هو ما يرويه جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب عن جمع مثلهم من أول السند إلى منتهاه ويسندونه إلى الحس، فهذه القضايا التي يدركها العقل بواسطة السماع عن جمع يستحيل عقلا تواطؤهم على الكذب هذا يسمى متواترات، مثل وجود مكة و بغداد، مثلا واحد ما شاف مكة ممكن أن يسأل كثيرا من الناس الذين رأوها، وكذلك المتواتر من الأحاديث النبوية الذي يرويه جمع عن جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب هذا متواتر يفيد اليقين ويصبح ضروري.

✓ الحدسيات: وهي القضايا التي يدركها العقل بالحدس المفيد لليقين، مثل نور القمر مستفاد من نور الشمس، والحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب دفعة واحدة من غير تدرج، وهو بخلاف النظر الذي يتدرج فيه الذهن.

الحلقة (١٧)

القسم الثاني القياس الجدلي:

تعريفه: هو ما تركب من القضايا المشهورات أو المسلمات، إما عند جميع الناس أو عند الخصم.

من أمثلة ذلك: الظلم قبيح، وكل قبيح يشين، إذن الظلم يشين، فعندنا قضية مشهورة مسلمة عند جميع الناس القضايا هنا الظلم قبيح وكل قبيح يشين من ذا الذي يخالف في هذا؟ لا أحد، إذن هذه قضايا مشهورات ومسلمات عند جميع الناس.

ومن الأمثلة أيضا له: قول زيد خبر عدلٍ، وكل ما هو كذلك يُعمل به، إذن قول زيد يعمل به، زيد احتمال ما يعرفه فلان وفلان من الناس، لكن يعرفه الذي أنا أريد أن أجادله أو أناقشه يعرف زيد، فأقول قول زيد خبر عدل؟ فيقول خبر عدل، إذن هو مسلم عند الخصم.

القسم الثالث القياس الخطابي :

تعريفه: هو ما تركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة، وهي حجة لا يلزم الطرف الآخر أن يأخذ بها عند المناطقة، فهي لا تصل إلى درجة المسلمات ولا المشهورات ولا اليقينيات كما في الأقسام السابقة بل هي مقبولة أو مظنونة، وهي حجة عند المناطقة حجة للمستدل، لكنها لا تلزم الطرف الآخر لأنها لا تعدو أن تكون في باب الظنيات، والظنيات قد يختلف فيها الناس.

مثال ذلك: فلان يطوف ليلاً بالسلاح هذه المقدمة الأولى أو الصغرى، المقدمة الثانية وكل من كان كذلك فهو متلصص، النتيجة إذن فلان متلصص، مركب هنا من مقدمات مقبولة أو مظنونة، فلان يطوف ليلاً بالسلاح، احتمال أن لا يكون هو لأنه بالليل وإنما هو شبيهه، المقدمة الثانية كل من كان كذلك فهو متلصص، لا، احتمال أن يكون واحد يطوف بالسلاح لأنه رجل أمن، أو من العسس، أو من يحمي مالاً له، أو نحو ذلك، إذن هذا ظن، فهي لا تلزم الطرف الآخر، لذلك هذا القياس سمي قياسا خطابياً.

القسم الرابع القياس الشعري :

هو ما تركب من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض، لأنها مخيّلات، فتتأثر النفس منها بسطاً أو قبضا، هذا القياس الشعري.

مثال ذلك: من يريد مثلا أن يرغّب في شرب الخمرة والعياذ بالله فيقول: هذه ياقوتة سيالة يعني الخمرة هذه ياقوتة سيالة، وكل ما كان كذلك ينبغي أن يرَّغب فيه، فهذه ينبغي أن يرغب فيها.

مثلاً واحد يريد أن ينفر من العسل يقول: هذه مِرّة يعني تمجها النحلة من مرارتها، هذه مرة مهوعة، مهوعة يعني مقيئة، هو يتكلم عن العسل، يقول هذه مرة مهوعة مرة يعني تمجها النحلة من مرارتها وهو صادق في هذا، مهوعة يعني مقيئة، العسل أحيانا يحصل منه إذا زاد نوع من تقيء النفس، هذه مرة مهوعة، وكل ما كان كذلك يُرغب عنه، إذن فهذا العسل يرغب عنه، فنلحظ أنه يتركب من مخيلات تنبسط منها النفس أحيانا أو تنقبض منها أحيانا، وهذه يختلف فيها التأثير بحسب العبارات وأنواع الاعتبار، فأحيانا يأتي الواحد يصف الشيء المحمود فيجعله مذموماً بها، كما سلف أن ذكرنا في الخمرة وهي أم الخبائث، وفي العسل وهو أطيب الطيبات، فقد مُدح الخمر وقد ذُم العسل هنا، فقد يكون الشيء الواحد محمودا مذموماً من جهتين فيسلط النظر عليه من جهة ذمه للتنفير عنه، أو من جهة مدحه للترغيب فيه، مثل ما يقول ابن الرومي:

تقول هذا مجاج النحـل تمدحه **** وإن ذممت فقـل قـــيء الزنانير

مدحا وذما وذات الشيء واحدة **** سحر البيان يرى الظلماء كالنـور

القسم الخامس والأخير القياس السفسطي

هو ما تركب من مقدمات وهمية كاذبة للإفحام أو المغالطة، أنتم تلحظون أننا في أنواع الأقيسة أتينا عند البرهان وهو أقواها فهو يقين كله، ثم الحدسيات وهي قريبة منه مفيدة لليقين، لكن عن طريق الحدس وليس عن طريق النظر والاستدلال المفيد لليقين أو البديهي المفيد لليقين، البرهان الذي فيه كل هذه الأمور فهو يقيني، بعده جاءنا القياس الجدلي وهو ليس بيقيني بل فيه قضايا مشهورة إما عند الجميع أو عند الخصم، ثم جاءنا القياس الخطابي وهو الذي يأتي بالمرتبة بعد ذلك وهو الشيء المظنون، ثم القياس الشعري وهو شيء مخيل في الخيال فيه أمور تنبسط منها النفس أو تنقبض، أقل حتى من درجة الظن فهو درجة الخيال، ثم القياس السفسطي فيأتي الكذب والمغالطة والسفسطة.

إذن القياس السفسطي ما تركب من مقدمات وهمية كاذبة للإفحام أو المغالطة، مثال ذلك: الحجر ميت، وكل ميت يجب دفنه، إذن الحجر يجب دفنه، هذا سفسطة، السفسطة ما هي؟ هي مشتقة من "سوف" و"أسطى" سوف في لغة اليونان بمعنى الحكمة، و"أسطى" بمعنى التلبيس، فالعبارة إذا ركبناها أصبحت "الحكمة المموهة" كأنك تموه وتكذب في لباس حكمة، وأنت تموه وتكذب وتغالط وهذا غالبا يأتي للإفحام أو المغالطة كما سلف معنا في تعريف القياس السفسطي.

يقول ابن سينا وهو أحد المناطقة المعروفين (وأما القياس السفسطائي فيُتعلم ليُحترز منه، لا ليستعمل كالسم) يعني هو حاله كالسم فنتعلمه ليقع الاحتراز منه والاحتياط منه، لا ليستعمل، فهو مثل السم الذي نعرف أنواعه لأجل ألا نقع في شربه أو استعماله، ونكون بهذا قد انتهينا من أنواع الأقيسة.

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس: ويعبر عنه المناطقة بـ خطأ البرهان، لأن أحياناً يطلقون القياس على البرهان، أو البرهان على القياس، **يتطرق إلى القياس من جهتين:**

الجهة الأولى: من جهة مادته، أي القضايا التي يتألف منها وينقسم إلى

١- خطأ في اللفظ ٢- خطأ في المعنى.

القسم الأول الخطأ في اللفظ: كأن يذكر اللفظ المشترك الذي يراد منه بعض معانيه في مقدمة، وفي المقدمة أخرى يراد به معنى آخر له، هذا خطأ في اللفظ، هذا من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس من جهة المادة، أن تذكر لفظ مشترك في مقدمة ويؤتى به في المقدمة الثانية ولكن يراد به في المقدمة الأولى معنى وفي المقدمة الثانية معنى، لأن اللفظ المشترك له أكثر من معنى.

مثال ذلك لو قلنا: هذا قرء نريد به الحيض هذا مقدمة أولى، ونأتي في المقدمة الثانية وكل قرء لا يحرم الوطء فيه، ونريد به الطهر، إذن هذا خطأ تطرق إلى القياس من هذا الباب، عندنا لفظة مشتركة القرء قصدنا بها في المقدمة الأولى الحيض، وقصدنا بها في المقدمة الثانية الطهر، وهذه مغالطة لا يصح القياس، تطرق إليه الخطأ حينئذ من جهة اللفظ.

كذلك أن يُجعل اللفظ المتباين مثل اللفظ المرادف في المقدمتين، مثل أن يقال: هذا سيف، يشمل السيف الحاد وغير الحاد، ثم يقال كل سيف صارم، يراد به قاطع، فهذا القياس خاطئ، بسبب جعل المتباين مثل المرادف، لأن اسم السيف هذا يطلق على كل سيف، أما الصارم فإنه خاص بالقاطع، فبينهما تباين جزئي، فلا يصح الإنتاج حينئذ لوجود الخطأ في مادة القياس.

القسم الثاني الخطأ في المعنى: ويراد به التباس القضية الكاذبة بالقضية الصادقة، أي اشتباهها بها، أن تلتبس القضية الصادقة بالقضية الكاذبة، هذا عند المناطقة ثلاثة أنواع:

- النوع الأول: جعل الوصف العرضي كالوصف الذاتي.
- النوع الثاني: جعل النتيجة إحدى المقدمتين في المعنى.
- النوع الثالث: جعل غير القطعي من شك أو وهم أو ظن مثل القطعي.

النوع الأول: جعل الوصف العرضي كالوصف الذاتي، مثال ذلك التحرك بواسطة السيارة عندما يُجعل كالمتحرك بواسطة القدمين، فيقال مثلاً في راكب السيارة: هذا متحرك، وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد، إذن الجالس في السيارة لا يثبت في موضع واحد، أنا جعلت الآن التحرك بالسيارة مثل التحرك على القدمين، وهل هما سواء لا؟ بل أقع في مغالطة أقع في خطأ، فهنا لو قلت في راكب السيارة: هذا متحرك، وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد، إذن الجالس في السيارة لا يثبت في موضع واحد، فهذا خطأ لأن القضية الأولى الوصف فيها عرضي، والقضية الثانية الوصف فيها ذاتي، فأنا جعلت الوصف

العرضي كالوصف الذاتي، فجاء الخلل من هذا الباب.

النوع الثاني: جعل النتيجة إحدى المقدمتين في المعنى، وهذا يسمى مصادرة على المطلوب، المصادرة على المطلوب معناها أن تجعل النتيجة إحدى المقدمتين في المعنى، يعني الآن عندنا مقدمة أولى ومقدمة ثانية، المفترض في المقدمة الأولى لا تكون هي النتيجة، وإنما النتيجة هي المركبة من المقدمتين، المصادرة على المطلوب أن تجعل إحدى مقدماتك هي النتيجة، في المعنى أحيانا يلبس إنسان فيخيل إليه أنه غيّر في الألفاظ وغير في المعنى وهو ما غيّر في المعنى، غيّر في الألفاظ تغييرا لا يؤثر، فجعل إحدى المقدمات هي النتيجة بذاتها، هذا يسمى مصادرة على المطلوب، مثال ذلك قولنا في حركة معينة: هذه نُقْلَة من مكان إلى مكان، وكل نقلة حركة إذن فهذه حركة، النتيجة عندنا هذه حركة هي في الحقيقة إحدى المقدمتين، لأن النقلة هي الحركة، وإنما هي تعبير بلفظ آخر مرادف، فعندما نقول كل نقلة حركة وتأتي في النتيجة وتقول هذه حركة هذه النقلة هي حركة، فأنت الآن اقترفت مصادرة على المطلوب وأتيت بإحدى المقدمتين وجعلتها نتيجة وهذا خطأ.

النوع الثالث: جعل غير القطعي من شك أو وهم أو ظني مثل القطعي، مثال ذلك قولهم مثلاً في رجل يخبط في البحث وهو بعيد عن الفهم، يعني يتكلم بكلام كثير ويخبط وهو بعيد عن الفهم فيقال له: هذا يتكلم بألفاظ العلم، وكل من يتكلم بألفاظ العلم عالم، فهذا عالم، عنده مصطلحات يقولها لكنه يخبط فيها، نقول: هذا يتكلم بألفاظ العلم، هذا صحيح أنه يتكلم بألفاظ العلم، لكن هل هو يتكلم كلام سوي وإلا وهم؟ وكل من تكلم بألفاظ العلم هذه مقدمة صحيحة، لكن ليس هذا عالم التي أدت إليه النتيجة، لأن هذا يتكلم بألفاظ تخبط وليس عارفا، وإنما عنده مصطلحات فقط لكنه لا يفهم مدلولاتها ولا يفهم معناها ولا يفهم مراداتها، الخطأ هنا من جهة جعل توهم عالميته أنه عالم كالمقطوع به، والأمر ليس كذلك.

إذن أوجه تطرق الخطأ إلى القياس أو أوجه تطرق الخطأ إلى البرهان من جهتين الأولى من جهة مادته وقسمناها إلى خطأ في اللفظ وخطأ في المعنى وفصلنا الكلام في كل منها.

الوجه الثاني من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس من جهة صورته إذن كل ما سبق من جهة المادة الآن من جهة الصورة **يعني الهيئة والشكل** ويحصل الخطأ هنا بواحد من أمرين:

الأمر الأول: الخروج عن أشكال القياس التي سبقت معنا، وهي الأشكال الأربعة التي ذكرناها، فإذا خرج عن هذه الأشكال فإنه يكون قد وقع في الخطأ، وتطرق إلى قياسه الخطأ، وذلك إنما يكون إذا لم يتكرر فيه الحد الأوسط الذي يربط المقدمة الصغرى بالمقدمة الكبرى.

مثال ذلك: لو قلنا كل إنسان حيوان، وكل زرع نبات، فهذا لا ينتج، لماذا ما ينتج؟ لأن شكل القياس لم يتحقق، لماذا؟ لأن الحد الأوسط غير موجود، هذا المحذوف غير موجود، كل إنسان حيوان، وكل زرع نبات، إذن أين الحد الأوسط؟ لا يوجد، فلا ينتج، لماذا؟ لأنه لم يقع على شكل من أشكال القياس المعروفة، لم يكن فيه الحد الأوسط موضوع في المقدمة الأولى، ومحمول في الثانية، ولا موضوع في المقدمتين، ولا محمول في المقدمتين، ولا محمول في الأولى موضوع في الثانية، أبدا هو ما كرر الحد الأوسط أصلا، فهنا تطرق الخطأ إلى القياس في صورته لأنه خرج عن أشكال القياس المعروفة الأربعة.

الأمر الثاني: أن يترك شرطاً من شروط الإنتاج التي تقدم اشتراطها مع كل شكل، ذكرنا في الشكل الأول وقلنا يشترط له شرطان:

- الشرط الأول: شرط الإيجاب في الصغرى.

- والشرط الثاني: شرط الكلية في الكبرى أن تكون مقدمته الصغرى موجبة ومقدمته الكبرى كلية، لو خالف هذا الشرط فجعل المقدمة الصغرى منفية سالبة لوقع في الخطأ فتطرق إلى قياسه الخطأ، ولو جعل المقدمة الثانية جزئية لكان قد تطرق إلى قياسه الخطأ.

مثال ذلك: لو قلنا لا شيء من الإنسان بفرس، وكل فرس حيوان، فلا يصح الإنتاج، حينئذ لماذا؟ لأنه إنما كان باطلاً لفقد شرط الإنتاج في صغرى الشكل الأول، وهو أن تكون صغراه موجبة، لكن هنا الصغرى لا شيء من الإنسان بفرس سالبة فتطرق إليه الخطأ.

إذا الخطأ يتطرق إلى القياس من جهة الصورة من جهة أمرين الأول أن يخرج عن أشكال القياس المعروفة التي سبق الكلام عنها، والشرط الثاني أن يترك شرطا من شروط الإنتاج التي تقدم اشتراطها مع كل شكل.

ونكون بهذا قد انتهينا من الكلام عن أوجه تطرق الخطأ إلى القياس، وبقي علينا أن نختم الكلام عن المنطق بالكلام عن لواحق القياس.

تكلمنا في ما مضى عن تعريف القياس عند المناطقة، وقلنا بأن القياس عند المناطقة هو قول مؤلف من قضيتين فأكثر يلزم عنها نتيجة، وذكرنا الكلام عن أنواع الأقيسة باعتبارات متعددة، الآن بقي أن نختم الكلام في المنطق في الكلام عن مبحث لواحق القياس، يعني الأمور التي يدرسها المناطقة في القياس وهي تعتبر بمثابة اللواحق للقياس المنطقي.

⇦**لواحق القياس**

يذكر علماء المنطق أن لواحق القياس أربعة

١- القياس المركب ٢- قياس الاستقراء ٣- قياس التمثيل ٤- قياس الخُلْف

القياس المركب: هو ما تكون من ثلاث قضايا فأكثر، سبق وقلنا في البداية أن القياس باعتبار عدد مقدماته ينقسم إلى قياس بسيط وقياس مركب، القياس البسيط هو ما تركب من مقدمتين، والقياس المركب هو ما تركب من مقدمات ثلاث فأكثر.

الحلقة (١٨)

الحديث عن لواحق القياس، أي الأمور التي ألحقها علماء المنطق بالقياس فتكلموا عنها كشيء إلحاقي، ويتبين أن بعضها هو من القياس كالقياس المركب عند المناطقة، وبعضها مما هو ليس من القياس المنطقي المعروف، وإنما هو نوع من أنواع القياس الذي احتاج إليه المناطقة وتكلموا عنه.

لواحق القياس أربعة

الأول القياس المركب: ما تكون من ثلاث قضايا فأكثر، لأننا قسمنا القياس في بداية الكلام إلى قسمين: قياس بسيط وهو ما تكون من قضيتين، وقياس مركب وهو ثلاث قضايا فأكثر.

وطريقة القياس المركب أن نأتي بقياس بسيط ونأخذ نتيجته ونجعلها مقدمة لقياس أخر مع مقدمة ثانية، ثم نأخذ نتيجة القياس الثاني ونجعلها مقدمه لقياس ثالث وهكذا حسب الحاجة.

مثال: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، النتيجة كل إنسان حساس، نأخذ النتيجة ونجعلها مقدمة صغرى لقياس آخر فنقول: كل إنسان حساس وكل حساس نامٍ (أي ينمو) إذاً كل إنسان نامٍ، وهكذا حسب الحاجة، إذاً نأتي بقياسٍ بسيط والذي

هو من مركب من قضيتين بالطبع ستكون له نتيجة إذا كان القياس صحيحاً، ثم نأخذ هذه النتيجة ونجعلها مقدمة أولى لقياس ثان، ونركب له مقدمة ثانية ونخرج بنتيجة، ثم هكذا كلما أردنا أن نركب أقيسة نفعل هكذا.

القياس المركب ينقسم إلى قسمين

(١) قياس متصل النتائج وهو الذي وُصلت فيه نتائجه بمقدماته، أي صُرّح فيه بالنتيجة لكل قياسٍ تركب منه ووصلت به، مثال: كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس إذن كل إنسان حساس هذه نتيجة، ثم نأخذ هذه النتيجة كل إنسان حساس وكل حساس نامٍ النتيجة إذن كل إنسان نامٍ، يلحظ أن هذه النتائج ظهرت ووُصلت به وبانت.

(٢) قياس منفصل النتائج وهو الذي لم يصرح فيه بنتيجة كل قياس تركب منه، نلاحظ في القياس الأول أن النتيجة الأولى صُرح بها وظاهرة والنتيجة الثانية صُرح بها وظاهرة ولو كان هناك نتيجة ثالثة لكان مصرح بها وظاهرة وهكذا، عبارة عن أقيسه بسيطة قضيتين ونتيجة وهكذا، هذا في القياس المتصل النتائج.

أما القياس المنفصل النتائج الذي سوف نتكلم فيه فإنه لم يُصرح فيه بنتيجة تركب منه، ومثاله: كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس وكل حساس نامٍ، إذن كل إنسان نامٍ.

ونلاحظ إننا دمجنا القياس من دون أن نظهر نتيجة القياس الأول، فنتيجته ظهرت بطبيعة الحال أو فهمت من خلال هذا القياس المركب، لكنها لم تكن ظاهرة مصرح بها كما النوع الأول وهو متصل النتائج.

ولا فرق في الحقيقة عند المناطقة بين القسمين في إفادة المطلوب.

الملحق الثاني من لواحق القياس القياس الاستقرائي:

وقد عرفّه **ابن قدامة** بأنه: تصفح الأمور ليُحكم بحكمها على مثلها، وعرفه **بعض العلماء** بأنه تصفح جزئيات الكلي وتتبعها لإثبات حكمها لكلها.

وفي الحقيقة أن الاستقراء له أهمية كبيرة جدا في بيان أحكام شرعية، فهو عبارة عن تتبع الأحكام في الجزئيات.

مثال: عندنا قاعدة فقهيه (المشقة تجلب التيسير) مجمع عليها، هل أخذت هذه القاعدة من حكم واحد أو دليل واحد؟ لا، لكن لو أتينا وتتبعنا أمور الشرع في جزئياته لتوصلنا إلى نتيجة أي إلى حكم كلي وهو أن "المشقة تجلب التيسير" أحد الأدلة التي تدل عليها قال تعالى {**يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**} [1]قول النبي صلى الله عليه وسلم (بعثت بالحنفية السمحة)، وأدلة كثيرة تدل على التيسير وتدل على أنه لا مشاق يمكن أن تكون موجودة في حال وجودها إلا ويكون معها تيسير في هذه الشريعة المحمدية.

الأحكام الشرعية، لو تتبعنا الأحكام الشرعية الموجودة في الفقه والتي حكم فيها العلماء بالتيسير، آلاف مؤلفة من هذه الأحكام، أدلة من الكتاب والسنة وأحكام شرعية مبنية على هذه الأدلة مئات وآلاف من الجزئيات أوصلتنا إلى قضية كلية وهي أن القاعدة الشرعية المتبعة "المشقة تجلب التيسير" ما وصلنا إلى هذه القاعدة إلا بالتتبع، وهذا التتبع يُسمى بالاستقراء.

الاستقراء ما علاقته بالقياس المنطقي؟ لماذا جعل من لواحق القياس عند المناطقة؟ ذكروه لأن له علاقة بالقياس، قالو: أن الاستقراء عكس القياس المنطقي، إذن العلاقة بينهما العكسية، كيف يكون ذلك؟ نقول لأن الاستقراء حكم على الكلي بحكم الجزيء، يعني أنا تتبعت الجزئيات ثم حكمت على الكلي بحكم هذا الجزئي، بينما القياس المنطقي استدلال بالكلي على الجزئي، إذن الاستقراء عكس القياس المنطقي.

---

(١) سورة البقرة ١٨٥

ينقسم الاستقراء إلى قسمين: (١) الاستقراء التام (٢) الاستقراء الناقص.

⇦**النوع الأول**: الاستقراء التام: هو تصفح كل الجزئيات ثم الحكم بحكمها على مثلها، أو هو تصفح جزئيات الكلي ثم الحكم بها عليه.

مثال ذلك: كل حيوان يموت، الاستقراء التام أوصلنا إلى قضية وهي أن كل حيوان يموت كل حيوان، الإنسان يموت، كل حي يموت، لا يبقى على ظهر الدنيا أحد من الأحياء لابد أن يموت؛ نحن تتبعنا هذه الجزئيات فوجدنا كل إنسان كل حيوان يموت، فنحن نحكم حينئذٍ نقول أن القاعدة (أن كل حيوان يموت).

الاستقراء التام حكمه أنه يوصل إلى اليقين، وهو لا يكون إلا فيما تكون جزئياته محدودة، بحيث يمكن استقصائها، أما الذي جزئياته غير محدودة وغير متناهية وكثيرة فإن هذا لا يمكن، لأن الاستقراء التام هو بحث في كل الجزئيات، إذن الاستقراء التام يوصل إلى اليقين.

⇦**النوع الثاني**: الاستقراء الناقص: وهو تصفح جزئيات كثيرة يغلب على الظن إثبات حكمها على مثلها -ليس الكل وإنما هنا الكثرة-.

مثال ذلك: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند الأكل، من أين أخذنا هذه القاعدة؟ إنها من الاستقراء الأكثري لا الكلي، وذلك لأن الإنسان والبهائم والسباع إذا جاءت تأكل تحرك فكها الأسفل، فالحكم الذي توصلنا إليه حكم مظنون لأننا لم نأت على جميع الحيوانات ونتتبع في هذا الأمر، بل قد وجدنا بعض الحيوانات لا تحرك فكها الأسفل عند الأكل مثل التمساح فأنه لا يحرك فكه الأسفل عند الأكل فخرم هذه القاعدة، لكن هل تبقى هذه القاعدة معطلة من أجل واحد أو اثنان؟ لا، تبقى استقراء الأكثرية فهي أغلبية أكثرية، تغلب على الظن ولا يفت فيها ولا يخل بها مخالفة فرد أو فردين إذا كان الأكثر يجري على هذه القاعدة.

إذن الاستقراء الناقص نخلص منه في حكمه أنه يفيدنا الظن الغالب؛ والاستقراء الناقص حجة عند الفقهاء، لأن كما يُعلم أن الظنون متبعة في الشريعة، لا يلزم اليقين في كل ما يحكم أو يُفتى فيه وكل ما يُتوصل إليه، بل يكفي غلبة الظن، والاستقراء كما قلت عند الفقهاء يفيد الظن الغالب لأن الظن معمول به في الشرعيات.

اللاحق الثالث: قياس التمثيل: وهو حمل جزئي على جزئي آخر في حكمه لاشتراكهما في علة الحكم.

وقياس التمثيل عند المناطقة هو القياس الأصولي المعروف الذي يستدل به الفقهاء على الأحكام الشرعية، مثال ذلك: النبيذ حرام قياساً على الخمر بجامع الإسكار في كل منهما، يهمني في القياس الأصولي هذا الذي يسمونه المناطقة **قياس التمثيل** أن **يكون** عندي **فرع** وهو هنا النبيذ ويكون عندي **أصل** وهو الخمر ويكون عندي **علة** وهو الإسكار في كل منهما، ثم أتوصل إلى **نتيجة وهى الحكم الشرعي** بالحل أو بالحرمة، (إذن عندي النبيذ فرع _ الخمر أصل _ العلة الإسكار والحكم الشرعي التحريم).

كذلك لو أردنا في باب الربويات قياس الأرز على البر البر ورد فيه النص الشرعي (البر بالبر) فلا يجوز التفاضل في البر، فلو أتيت قلت الأرز يدخله الربا قياسا على البر بجامع الطُعم، أي أن كل منهما مطعوم، وهذا علة الشافعية في تحريم الربويات علتهم الطعم (فالفرع هو الأرز- والأصل البر- العلة الطعم - الحكم الشرعي أن كل منهما يدخله الربا) فلا يجوز التفاضل فيهما.

وهكذا الأمثلة على ذلك كثيرة جدا، إذن أعود وأقول قياس التمثيل هذا الذي عند المناطقة القياس الأصولي المعروف الذي

يستدل به الفقهاء على الأحكام الشرعية، وهو **يفيد الظن** عند الجميع، يفيد الظن عند المناطقة ويفيد الظن عند الفقهاء.

القياس الأخير هو قياس الخُلف: وهو الاستدلال على المطلوب بإبطال نقيضه، أو هو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

مثال ذلك: يستدل المناطقة على قِدم الله تعالى بقولهم لو لم يكن قديما لكن حادثاً، ولو كان حادثاً لزم المحال، وما أدى إلى المحال فهو باطل، وإذا بطل المحال بطل ما أدى إليه وهو كونه حادثاً، وإذا بطل حدوثه ثبت نقيضه وهو كونه قديماً، وهذا هو المطلوب.

المطلوب الاستدلال على قدمه تعالى، وأنه أزلي قديم جل في علاه، طبعا المناطقة والفلاسفة وأيضا من تبعهم من أهل الكلام يصفون الله بالقدم، والصحيح أن هذا قد جاء في الشرع ما هو أفضل من هذا الوصف، والوصف هذا ما ورد في الكتاب والسنة له هو جل في علاه؛ ورد سلطانه القديم ونحو ذلك، لكن أن يوصف هو بذاته بأنه القديم هذا ما ورد، بل الذي ورد أنه هو الأول جل في علاه، والأول كوصف لله جل في علاه أفضل وأبلغ من القديم، لأن القديم هو المتقدم على غيره فحسب، فكل متقدم على غيره يعتبر قديم بالنسبة لهذا، أما الأول فيأخذ هذا الوصف الموجود وهو المتقدم على غيره ويأخذ شيء قبله وهو الذي لم يسبقه غيره، فكان أبلغ وهو الذي يصف الله تعالى به نفسه، ويجب أن نقف عنده، فأقول هذا فقط من أجل التنبيه.

هنا أعيد المثال وأربطه بقياس الخُلف، هنا يريد المناطقة الاستدلال على قدم الله تعالى، فما استدلوا على قدمه وإنما أبطلوا نقيضه وهو الحدوث أنه حادث، فلما أبطلوا نقيضه ثبت قدم الله تعالى، ثبت أنه قديم، فأنت حينما تريد الاستدلال بأن فلان ممتاز مثلا، أنت لا تلجأ إلى هذا لكن تثبت أنه ليس برديء وليس بمهمل أو نحوه للإتيان بما تستدل به، فقياس الخلف هو الاستدلال على المطلوب لإبطال نقيضه، كما قلت استدل على قدم الله تعالى بقولهم لو لم يكن قديما لكن حادثا.

الكلام الآن سينصب الآن على نفي الحدوث، وهو نقيض القِدَم، فهم أبطلوا الحدوث للوصول إلى أنه قديم جل وعلا، لو لم يكن قديما لكن حادثا، ولو كان حادثا لزم المحال، أي لزم وقوع أمر مستحيل، وما أدى إلى المحال فهو باطل، وإذا بطل المحال بطل ما أدى إليه وهو كونه حادثا، فالآن جاءوا في المقدمة الأولى "لو لم يكن قديما لكان حادثا" والمقدمة الثانية "لو كان حادثا لزم المحال" يعني لزم أمرٌ مستحيل، والمقدمة الثالثة "وما أدى إلى المحال فهو باطل" الآن أبطلوا حدوث الله تعالى، "وإذا بطل المحال بطل ما أدى إليه" أي إذا بطل الحدوث بطل كونه حادثا، لأنه يلزم من حدوثه المحال، فإذا أبطلنا المحال وأنه لا يمكن أن يكون هذا المحال واقعاً فبطل ما أدى إليه ومن ذلك أنه حادث، وإذا بطل حدوثه أي بطل حدوث المولى عز وجل وأنه حادث ثبت نقيضه، وهو القِدَم، وهنا أثبتوا القدم بإبطال الحدوث وهو نقيض القدم، وهذا هو المطلوب عندهم، وهذا يسمونه قياس الخُلف.

وبهذا انتهينا من منهج المنطق المقرر للمستوى الثاني، حاولنا قصار الجهد أن نجمع أهم المهمات في المنطق، لأن هذا العلم حقيقة كغيره من العلوم يعني الكلام فيه يطول، وحقيقة حقه أن يُفرد ويعطى أكثر من هذا في الوقت والدراسة، لكنه قد وقع في المنهج وهو يشمله ويشمل غيره، فما كان هناك بد من الاقتصار على ما سبق، نسأل الله التوفيق والسداد.

حقيقة أعود وأقول في المنطق الذي تناول منطق خالص من الشائنات، بمعنى أنه كانت هناك محاولة للاقتصار على ما يُسمى بمنطق المصطلحات والأشياء الضرورية لفهم الأصول وفهم علم العقيدة وفهم كلام أهل العلم إذا تكلموا في بعض المصطلحات لديهم عند تحرير المسائل، سواءً كان في الفقه أو في الأصول أو في العقيد أو في غيرها من العلوم التي ربما أن

تكون هناك بعض المصطلحات المتأثرة بالمنطق عندهم، بقي لنا من المنهج ما يتعلق بأدلة الأحكام الشرعية بإذن الله تعالى.

الحلقة(١٩)

مبحث أدلة الأحكام

وبطبيعة الحال سوف نبين معنى الأدلة، ثم أقسام الدليل، ثم نخوض في مسائل هذا المبحث.

معنى الأدلة:

الأدلة جمع دليل، على وزن فَعيل، بمعني فاعل، ومصدره **دِلالة.**

والدليل في اللغة: يطلق على معنيين: الأول هو الدال، والمراد به: الناصب للدليل، وقيل: هو الذاكر للدليل، والثاني: يطلق على المرشد أو ما فيه دلالة وإرشاد، وهذا هو مسمي الدليل عند الفقهاء، سواء أوصل إلى علم أو إلى ظن، والأصوليون يفرقون بين الدليل الموصل إلى العلم والدليل الموصل إلى الظن؛ فيسمون الأول دليلاً، ويسمون الثاني أمارة، وهذا من حيث الإجمال، وإلاَّ فمن الأصوليين من يخالف في هذا، ومنهم من لا يرضى بهذه التفرقة ويرى الدليل دليلاً سواء كان ظنياً أو يقينياً، لكن هذا على مذهب جمهور الأصوليين، هذا من حيث معنى الدليل في اللغة.

أما تعريف الدليل اصطلاحاً: فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

وعرَّف أكثر الأصوليين الدليل بأنه: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري.

تلحظون أن التعريف الأول ليس فيه قيد العلم، لكن التعريف الثاني الذي عند أكثر الأصوليين فيه قيد العلم، والذي **يترجح هو تعريف الفقهاء**، وهو التعريف الأول الذي ذكرناه لأمرين:

الأول: أن الأدلة -كما هو معلوم- منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني.

والأمر الآخر: أن كثيراً من الأصوليين يستدلون في كتبهم بأدلة ليست قطعية، بل هي من قبيل الأمارات عندهم، وهي ظنية؛ فالراجح حينئذ هو تعريف الفقهاء وهو أن نعرّف الدليل بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

نشرح التعريف

(**ما يمكن التوصل**) المراد به: ما يتوصل به بالقوة لا بالفعل؛ لأن الدليل قد لا يُنظر فيه، ومع ذلك لا يمتنع أن يسمى دليلاً؛ فأنا عندما أقول: هو (ما يمكن التوصل) سواء أنا توصلت به أو لم أتوصل هذا لا يضيره؛ فهو اسمه دليل، سواء أنا توصلت به إلى مطلوب خبري أو لم أتوصل به؛ فهنا (ما يمكن) يعني بالقوة لا بالفعل، حتى ولو لم يحصل من فلان من الناس أنه استعمل هذا الدليل فإنه يبقى دليلاً حتى وإن لم يستعمله، مادام فيه إمكانية الاستدلال به.

قولهم: (**بصحيح النظر فيه**) المراد بالنظر: أي الفكر الموصل إلى علم أو ظن، وذلك بترتيب تصديقات علمية أو ظنية ليُتوصل بها إلى تصديقات أخرى.

وقُيّدَ هنا (بصحيح النظر) **ليخرج** فاسد النظر المخالف للشرع أو للّغة أو للعقل السليم أو للفطرة المستقيمة، إذاً المطلوب بصحيح النظر: يعني النظر الصحيح الذي هو عكس النظر الفاسد المخالف للشرع أو للعقل أو للفطرة المستقيمة أو للغة.

قولهم (**إلى مطلوب خبري**) معنى المطلوب الخبري: المراد به التصديق؛ فيخرج به المطلوب التصوري؛ لأنه ليس فيه خبر كما سبق معنا في الفرق بين التصور والتصديق، فالمراد به هنا هو التصديق، **وخرج** به المطلوب التصوري الذي يراد به فقط الحد والرسم، أما المطلوب الخبري فهو الذي يَصدُق أو لا يَصدُق، فهو المطلوب هاهنا، هذا من حيث تعريف الدليل في اللغة وفي الاصطلاح.

أقسام الدليل

الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دليل شرعي محض.

القسم الثاني: دليل عقلي محض.

القسم الثالث: دليل مركب من الأمرين.

الدليل الشرعي المحض: هو ما يستفاد من القرآن أو السنة؛ لأنها أدلة شرعية محضة.

الدليل العقلي المحض: مثل قول الفلاسفة مثلاً: العالَم مؤلَّفٌ، وكل مؤلَّف حادث، إذاً نتيجة العالم حادث؛ فهم قضية عقلية محضة عندهم، عندهم أدلة على أن العالم مؤلف، ومعروف أن كل مؤلف حادث، ليتوصل إلى النتيجة أن العالم حادث، يعني مخلوق أُحدث وكان لم يكن، يعني: أحدثه الله وخلقه؛ فهم توصلوا إليه بقضية عقلية محضة، طبعاً فيه أدلة شرعية لنا لكن نتكلم عن كلام الفلاسفة هؤلاء الذين لا يدينون بالشرع فقد توصلوا إلى مثل هذه النتيجة بالعقل المحض، وهذا العقل المحض جاء موافقاً للشرع؛ إذ أن الأدلة الشرعية دلت على أن الله خالق الخلق جل في علاه، وقد خلقهم من عدم سبحانه جل في علاه.

الدليل المركب من الأمرين: مثاله قول الفقهاء في قياساتهم: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام إذاً النبيذ حرام.

القضية الأولى عندنا هنا: النبيذ مسكر هذه قضية عقلية؛ لأنني أنا أرى عقلاً أن النبيذ يسكر، القضية الثانية: كل مسكر حرام هذه قضية شرعية، النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: (**كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ قال : مَا أَسْكَرَ الْفَرَقُ مِنْهُ فَمِلْءُ الْكَفِّ مِنْهُ حَرَامٌ**) رواه أبو داود وغيرها من النصوص الشرعية، إذاً المسكر محرم، هذه قضية دل عليها الدليل الشرعي، إذاً هذا الدليل الذي هو القياس عندنا الشرعي، مركب من قضية عقلية وقضية شرعية أنتجت حكماً شرعياً.

أقسام الدليل الشرعي:

الأدلة الشرعية تنقسم من حيث الاتفاق على العمل بها وعدمه إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة المتفق عليها.

القسم الثاني: الأدلة المختلف فيها.

◎ **الأدلة المتفق عليها:** هي التي اتفق العلماء على الاحتجاج بها، وهي **الكتاب والسنة والإجماع**، وزاد ابن قدامة -تبعاً للغزالي في المستصفى- دليل العقل المبقي على النفي الأصلي، هذا زاده ابن قدامة تبعاً للغزالي رحمه الله، طبعاً لا يقصد به دليل العقل يعني أن ابن قدامة يرى الاستدلال بالعقل هكذا المحض، وحاشاه، بل مقصوده الاستصحاب، بل مقصوده نوع من أنواع الاستصحاب، وهو **استصحاب البراءة الأصلية**.

زاد كثير من العلماء أيضاً **القياس**؛ فألحقوه بالأدلة المتفق عليها، **والحق** أن **القياس** وكذلك **الاستصحاب** الذي ذكره ابن قدامة والغزالي كل منهما فيه نوع اختلاف يجعلنا **نجعله من الأدلة المختلف فيها، وليس من الأدلة المتفق عليها**، وإن كان الخلاف فيها ضعيفاً، إلاَّ أنه كما يقال: (كيف وقد قيل) الخلاف حصل، ولذلك لا ينبغي أن نهمش المخالفين في مثل هذه الأدلة، بل ينبغي أن نذكر الخلاف كما هو متجردين، **وإن كان الذي يظهر لنا أن القياس من الأدلة الصحيحة** إذا أُستعمل استعمالاً صحيحاً بالطرق الصحيحة، وروعيت شروطه وأركانه، يعني وافق ذلك قياساً صحيحاً معتبراً ولم يحصل له مخالفة نص شرعي، كذلك **الاستصحاب** الصحيح والحق أنه في أنواعه التي قال بها جمهور أهل العلم أنه دليل شرعي، نعم هو

يستخدم في آخر المطاف، لكنه يبقى **دليلاً شرعياً من حيث الإجمال.**

◎ **القسم الثاني الأدلة المختلف فيها:** وهي التي اختلف العلماء في الاحتجاج بها، مثل ما مضى معنا من **القياس**، وإن كان الخلاف فيه كما قلت ضعيف، **الاستصحاب**، **قول الصحابي** هل هو حجة أو ليس حجة؟ هذا نوع من الخلاف بين أهل العلم؛ فيكون هذا الخلاف مؤثراً فيجعل قول الصحابي من الأدلة المختلف فيها، **شرع من قبلنا**، **المصلحة المرسلة**، **الاستحسان**، كل هذه من الأدلة المختلف فيها وغيرها، وقد ذكر بعض العلماء أوصلها إلى تسع وثلاثين دليلاً، وبعضهم إلى تسعة عشر دليلاً وهكذا، هذه بالنسبة لأقسام الدليل الشرعي.

ابن قدامة رحمه الله في بداية كلامه عن الأدلة الشرعية قال: "**الأصول أربعة كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والإجماع، ودليل العقل المُبقي على النفي الأصلي، واختُلف في قول الصحابي وشرع من قبلنا**".

أقف عند عبارة ابن قدامة وقفتين:

الأولى قوله: (الأصول أربعة) الأصول جمع أصل، وهو في اللغة ما ينبني عليه غيره، وقيل غير ذلك مما سبق تفصيله فيما مضى. أما مراد المؤلف بالأصول هنا فإن **معنى الأصول الأدلة**؛ فأصول الفقه أي: أدلة الفقه الشرعية، هذا مراده عندما قال: الأصول أربعة يقصد الأدلة أربعة.

الوقفة الثانية: أن ابن قدامة رحمه الله يقسم الأدلة الشرعية إلى قسمين:

الأدلة المتفق عليها وهي عنده الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المبقي عن النفي الأصلي، ومقصوده بالأخير استصحاب براءة الذمة من التكاليف حتى يدل دليل شرعي على التغير، مثل نفي وجوب صلاة سادسة حتى يقوم دليل شرعي على التكليف بها، الآن هل في أعناقنا صلاة سادسة غير الصلوات الخمس؟ لا، ما الدليل؟ البراءة، لم يأت دليل يدل عليها، إذاً نحن لسنا ملزمين بها، ليست واجبة علينا، لسنا مكلفين بها؛ فإن لم يأتِ بها دليل فالذمة منها بريئة، هذا يسمونه استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب براءة الذمة.

يقول ابن قدامة رحمه الله بعد ذلك (وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه، إذ قول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إخبار عن الله بكذا، والإجماع يدل على السنة) هذا كلامه رحمه الله إلى آخر ما قال.

أصل الأحكام كلها من الله سبحانه قالها بعد أن بين الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، وأقول: مقصوده رحمه الله بهذا أن مصدر جميع الأحكام الشرعية على اختلاف أدلتها هو الله جل وعلا، وذلك لأن القرآن الكريم كلامه، والسنة النبوية بيان لذلك الكلام كما قال تعالى: {**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**} وهي وحي كما القرآن، والفرق أن القرآن وحيٌ متلو متعبد بتلاوته، والسنة وحي غير متلو ولا متعبد بتلاوته في الصلاة، ويدل على ذلك قوله تعالى: {**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**} هذا بالنسبة لكلامه، وأصل الأحكام كلها من الله إلى آخر ما قال.

بقي قوله: (والإجماع يدل على السنة) يقصد به أن الإجماع لا يكون إلاَّ عن مستند شرعي، إما نص، أو قياس على نص، فلابد إذاً للإجماع من مستند شرعي، طبعاً لو كان مستنده القرآن كان ظاهراً، لكنه في الغالب إذا خفي المستند علينا فإنه في الغالب يكون مستنده دليل من الأدلة الشرعية التي عرفها الصحابة وسمعوها من النبي صلى الله عليه وسلم ما دام أنها ليست موجودة في القرآن، وهذا على قول من قال بأنه لابد للإجماع من مستند.

ويمكن أيضاً أن يقال في بيان مقصود ابن قدامة رحمه الله في قوله "**وأصل الأحكام كلها من الله**" أن الأحكام كلها من عند الله؛ لأن الأحكام إما أن يستدل عليها بكلام الله، وإما أن يستدل عليها بغيره من الأدلة الشرعية من السنة، أو الإجماع، أو

غيرها من الأدلة الصحيحة، وهذه الأدلة قد دلَّ القرآن على صحة الاحتجاج بها.
هذا بيان لمراد ابن قدامة، وبيان ثان لمراد ابن قدامة، وأوضحه فأقول: ربما يكون مقصوده أيضاً بقوله أن الأحكام كلها من عند الله: أن الأحكام إما أن يستدل عليها بكلام الله، أو يستدل عليها بأدلة أخرى قد جاء القرآن بالإشارة إلى صحة الاحتجاج بها؛ فكان مصححاً لها ودالاً على حجيتها، وعلى ذلك فيكون أصل الأحكام كلها من الله إما من كلامه مباشرة، وإما من بيانه لصحة الاحتجاج بتلك الأدلة.

أول هذه الأدلة الشرعية هو كتاب الله تعالى:

يقول ابن قدامة رحمه الله :"**وكتاب الله سبحانه هو كلامه، وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على نبينا صلى الله عليه وسلم، وحَدُّه -يعني تعريفه- ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً**" انتهى كلام ابن قدامة.
ثم ذكر المؤلف بعد ذلك الخلاف في القرآن هل هو كتاب الله أو هما متغايران؟ يعني القرآن هل هو كتاب الله؟ وكتاب الله هو القرآن؟ أو هما لفظتان مختلفتان كل منهما له معنى؟ وفي الحقيقة أن القول بالتغاير وهذه المسألة بكاملها هل القرآن كتاب الله أو كتاب الله غير القرآن؟ هذه المسألة لا يعرف من خالف فيها، يعني تتبعت هذه المسألة فلم أعثر على عالم أو غير عالم خالف في هذه المسألة، وإنما من ذكرها يذكر قولاً وهو أن هناك من يقول بأن القرآن غير كتاب الله فقط، لكن لم أعثر على من هو القائل بعينه، فلذا الذي يظهر أن القول بالتغاير بين القرآن وكلام الله لا يُعرف قائله، وهي مسألة **الخلاف فيها شاذ**؛ فلا ينبغي حقيقة أن تُولى مزيد اهتمام.
وأعود إلى ما يَهم هنا وهو تعريف الكتاب، أو تعريف القرآن، الكتاب ما دام أتى بلفظة كتاب الله، وأتى بلفظة القرآن، فنحن سنعرف معنى الكتاب في اللغة، ومعنى القرآن في اللغة، ثم نعرفهما تعريفاً اصطلاحياً واحداً لأنهما سيان، والخلاف في ذلك شاذ كما قلت.
الكتاب في اللغة: يطلق على كل كتابةٍ ومكتوب؛ فهو يستعمل بمعنى المصدر والمفعول، ثم **أطلق في عرف الشرع** على القرآن الكريم فإذا قيل الكتاب هكذا فهو القرآن الكريم.
وأما القرآن في اللغة: فهو مصدر بمعنى القراءة، يقال قَرأ يقْرأ قِراءة وقُرآناً، وقَرأ الشيء إذا جمع الشيء وضمه، ومنه سمي القرآن قرآناً لأنه يجمع السور ويضمها، ولأنه يُقرأ ويتلى.
تعريف القرآن في الاصطلاح أو تعريف كتاب الله في الاصطلاح، عرفه ابن قدامة رحمه الله بتعريف فقال: "**وحَدُّه ما نُقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً**" هذا التعريف أود أن أقف عنده، أشرحه ثم أبين وجهة النظر فيه.
يقول هو: (ما نقل) المراد بالنقل هنا هو: ما وصل إلينا عبر القرون، مما أجمع الصحابة على جمعه في مكان واحد وهو المصحف.
وقوله: (بين دَفتي المصحف) دفتا الشيء جنباه، وهذا **القيد يخرج به عدة أمور** منها ما أنزل الله من الكتب السابقة كالتوراة والإنجيل؛ فهي لا شك أنها كلام الله لكن ليس هو الذي بين دفتي المصحف، **ويخرج** أيضاً كلامه سبحانه الذي استأثر به في علم الغيب عنده؛ فهو كلام أيضاً وهو كلامه لكن ليس هو الذي بين دفتي المصحف، الذي بين دفتي المصحف هذا غير كلامه الذي استأثر بعلمه، **ويخرج** به أيضاً ما ألقاه الله على ملائكته ولم ينزل في كتابه، **ويخرج** به أيضاً كذلك الأحاديث القدسية، مع أنها من كلام الله سبحانه، لكنها لم تكتب في المصحف؛ فلذلك ليست من القرآن، إذاً القرآن كتاب الله هو ما بين دفتي المصحف؛ فخرج به كل هذه الأمور التي ذكرتها الأربعة.
قوله: (نقلاً متواتراً) المتواتر هو: ما رواه جمع عن جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وأسندوه إلى الحس، **ويخرج** بهذا

القيد القراءة الأحادية والشاذة، فليست بقرآن كما سيأتي معنا إن شاء الله تعالى في مبحث حجية القراءة الأحادية.
لكن حقيقة نكون بهذا قد شرحنا التعريف وبينا مراد ابن قدامة من كل لفظة أوردها في التعريف.

بقي أن نبين وجهة النظر من هذا التعريف

الذي يظهر أن هذا التعريف تعريف فيه دَور، والدور كما سبق معنا هو توقف الشيء على ما توقف عليه غيره، يعني شيء يتوقف على شيء، على غرار قول الشاعر:

قضية الدور قامت بيني وبين من أحب***فلولا شيبـي ما هجر ولولا هجره لم أشب

لو نظرنا ما هو الأول الهجر أم الشيب؟ ستجد أنك في دَور، يقول: قضية الدور قامت بيني وبين محبوبي فلولا حصول الشيب عندي ما هجر، ولولا هجره لم أشب؛ فما ندري ما هو الأول، هذا هو الدور، توقف الشيء على ما يتوقف عليه غيره؛ فما ندري من هو الأول الذي يتوقف عليه، هذا مثل الجدل البيزنطي: الدجاجة قبل البيضة أم البيضة قبل الدجاجة؟ فهذا دور.
وإنما أتيت بكل ما مضى لأوضح معنى الدور، كيف الدور موجود في هذا التعريف؟ نقول هنا تتوقف معرفة ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف على معرفة القرآن أو الكتاب، ومعرفة الكتاب متوقفة على ما نقل إلينا بين دفتي المصحف، عندما أقول للإنسان ما هو القرآن ؟ فيقول: ما نقل بين دفتي المصحف، طيب ما هو الذي نقل بين دفتي المصحف؟ قال: هو القرآن، فهو ما حدد لي شيئاً معيناً.

التعريف الراجح للقرآن:

هو التعريف الذي عليه كثير من أهل العلم وهو: **أنه كلام الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، المعجز بنفسه، المتعبد بتلاوته.**

قولهم: (كلام الله) جنس يشمل كل كلام تكلم الله به، سواء كان بالعربية في القرآن، أم بغير العربية كالتوراة والإنجيل والزبور وغيرها.

كما أن قولهم: (كلام الله) يدل على أن القرآن كلام الله حقيقة بلفظه ومعناه، كما قال تعالى: {**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ**} [1] فهذه الآية صريحة بأن الذي يَستمع له هذا المشرك المستجير هو كلام الله؛ فالكلام كلام الباري والصوت صوت القاري.

قولهم: (المنزل على نبيه محمد ﷺ) **قيد خرج** به ما سوى القرآن من كلام الله كالتوراة والإنجيل وغيرها، الأول كلام الله هذا مجمل يدخل فيه كل كلام تكلم الله به، هنا جاء المنزَّل على نبيه محمد ﷺ؛ ليخرج التوراة والإنجيل ونحوها مما لم يُنْزل عليه عليه الصلاة والسلام، وهو يدل على أن القرآن هذا القيد منزل من عند الله، نزل به جبريل عليه السلام كما قال تعالى :
{**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ**}.

قولهم (المعجز بنفسه) **خرج** بهذا القيد الأحاديث القدسية، والإعجاز هنا يشمل الإعجاز اللفظي والمعنوي، الإعجاز في لفظه والإعجاز في معناه؛ فكتاب الله معجز لفظاً ومعنى.

قولهم (المتعبد بتلاوته) **خرج** بهذا القيد الآيات المنسوخة اللفظ التي نسخ لفظها، سواء بقي حكمها أو لا؛ لأنها لا تعطى بعد النسخ حكم القرآن لسقوط التعبد في تلاوتها.

---

[1] سورة التوبة ٩

الحلقة (٢٠)

مسألة حجية القرآن :

أما قضية حجية القرآن فلا خلاف بين المسلمين جميعا على أن القرآن حجة شرعيةً يجب العمل بما ورد فيه، ولا يجوز العدول عنه لغيره من الأدلة إلا إذا لم يوقف فيه على حكم الحادثة التي يراد معرفة حكمها، **وكتاب الله قطعي الثبوت** بلا ريب لوصوله إلينا عن طريق التواتر المفيد للقطع، أما دلالة القرآن على الأحكام فقد تكون قطعية إذا كانت لا تحتمل، وقد تكون ظنية إذا كانت محتملة.

مثال قطعي الدلالة آيات قسمة الأنصبة والمواريث وآيات الحدود، فهذه لا خلاف في دلالتها، يعني إذا قال الله جلا وعلا {**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**} فهذا لا يحتمل غير القطع المعروف، فدلالته على قطع الأيدي قطعية، وكذلك {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**} مائة هنا لا تحتمل تسعة وتسعين ولا تحتمل مائة وواحد، هذه دلالة قطعية لا تحتمل.

مثال ظني الدلالة قوله {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} فلفظة القرء هنا لفظة مشتركة تطلق على الطهر وتطلق على الحيض، ولذا كانت دلالة الآية محل اجتهاد، هل نعتد بالأطهار أو بالحيض؟ هذا خلاف بين العلماء، لماذا؟ لأن الدلالة هنا ليست قطعية لأن اللفظة محتملة، تحتمل هذا وتحتمل هذا.

فهذا فقط مثال لأن الدلالة في كتاب الله تعالى ليست قطعية في كل الآيات، كما أنها ليست ظنية، بل بعض الآيات دلالته قطعية وبعضها دلالته ظنية.

طبعاً الكلام عن حجية القرآن المفترض أن لا يكون، لأنه لا خلاف في ذلك إلا لمن لم يدن بدين الإسلام، أما من يدين بدين الإسلام فلا شك أن القرآن عنده قطعيا لا ينبغي أن يختلف أو أن يدخل في قضية الكلام عن حجيته وعدم حجيته، فهو حجة بإجماع المسلمين بلا خلاف.

مسألة البسملة هل هي آية من كتاب الله أو لا؟

نحن أخذنا حجية القرآن كإجمال وقلنا لا خلاف ولا ينبغي أن يكون هناك كلام أصلاً حول حجية القرآن، لكن في آحاد القضايا مثل البسملة هل هي آية من كتاب الله أم ليست بآية هذا محل خلاف، وقبل أن نورد الخلاف نحرر محل الخلاف في المسألة في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: اتفق العلماء على أن البسملة بعض آية من سورة النمل، وذلك في قوله تعالى: {**إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**}

النقطة الثانية: اتفق العلماء على أن البسملة ليست آية من أول سورة التوبة.

النقطة الثالثة: محل النزاع بين العلماء في المسألة هل البسملة آية من أول كل سورة من سور القرآن غير سورة التوبة أو لا؟؟

هذا هو تحرير محل النزاع في المسألة، فتحرير محل النزاع في المسألة بالمناسبة هو بيان الصورة المتفق عليها والمختلف فيها، فأنا الآن بينت صوراً متفق عليها وهي أن البسملة بعض آية من سورة النمل وهذا محل اتفاق وأنها ليست آية من سورة التوبة هذا باتفاق، محل النزاع إذاً هو هل البسملة آية من أول كل سورة من غير سورة التوبة أو لا؟ هذا محل الخلاف بين أهل العلم، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال كثيرة أشهرها خمسة:

- **القول الأول:** في محل النزاع في المسألة أن البسملة آية في أول كل سورة من القرآن الكريم، وهذا القول **المشهور عن**

الإمام الشافعي رحمه الله ورواية عن الإمام أحمد وحكي هذا القول عن جمع من الصحابة كعلي والعباس وابن الزبير وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم وغيرهم.

- **القول الثاني:** أن البسملة ليست آية في أوائل السور، وإنما وضعت للفصل بين السور من باب التبرك فحسب، وهذا القول المشهور عن الإمام **مالك** رحمه الله وطائفة من الحنفية وبعض الحنابلة، وقد ذكر شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله أن هذا القول يحكى رواية عن أحمد ولا يصح عنه، شيخ الإسلام لا يقول بهذا الرأي وإنما ينفي عن أحمد القول به.
- **القول الثالث:** أن البسملة آية في سورة الفاتحة فقط، وهي للفصل بين بقية سور القرآن، هذا **قول الشافعي في بعض طرق مذهبه**، نقل عنه بعض أتباع مذهبه أنه يقول بهذا القول.
- **القول الرابع:** أن البسملة آية في أوائل سور القرآن على بعض القراءات، كقراءة ابن كثير وعاصم والكسائي وأبي جعفر، وليست بآية على قراءة حمزة، واختلف في الآخرين، وحسّن هذا القول الشيخ الشنقيطي رحمه الله، وخطأّه شيخ الإسلام بن تيمية في مجموع الفتاوى في المجلد ٢٢ صفحة ٣٥٣، قال أصحاب هذا القول مستدلين له: (ولا غرابة في هذا، فإنه كقوله تعالى في سورة الحديد {**فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**}، فإن لفظة هو من القرآن على قراءة الجمهور ابن كثير وعاصم والكسائي وحمزة وأبي عمرو البصري، وليست من القرآن على قراءة نافع وابن عامر، لأنهما قرءا {**فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**}، وأصحاب هذا القول الرابع أرادوا الجمع بين الأقوال، فقالوا هي آية على قراءة مجموعة من القراء، وقالو ليست بآية على قراءة مجموعة من القراء.
- **القول الخامس:** أن البسملة آية مستقلة مفردة من القرآن في أول كل سورة لا منها، وأنا أود أن ينتبه لهذا الكلام لأنه دقيق للغاية، يعني لا من السورة فيقرأ بها في أول كل سورة وليست آية من أول أي سورة، بل هي مفردةٌ بذاتها بين السور، إذاً هي آية محلها في أول كل سورة، لكن ليست من السورة، بل هي مفردة بذاتها بين السور، وهذا القول هو القول الصحيح عن عبد الله بن المبارك لأنه نقل عنه أقوال أخرى، لكن هذا أصحها عنه إذاً هو قول عبد الله بن المبارك وهو رواية عن الإمام أحمد وقول داوود الظاهري وحكي عن ابن الحسن الكرخي من الحنفية واختاره شيخ الإسلام بن تيمية وقال: (وهو المنصوص الصحيح عن الإمام أحمد بن حنبل)، وذكر أبو بكر الرازي يعني الحنفي أن هذا القول مقتضى مذهب أبي حنيفة عنده، وهو قول سائر من حقق في هذه المسألة، ونسبه شيخ الإسلام ابن تيمية في موضع من كلامه إلى جمهور العلماء، **وهو القول الراجح فيما يظهر** لقوة أدلته كما سيأتي، وقد جمع بين الأقوال وبه يزول التعارض بين الأدلة.

➢**أدلة الأقوال:**

أدلة القول الأول: وهو قول من يقول أن البسملة آية من أول كل سورة، وهو كما قلنا المشهور عن الإمام الشافعي رحمه الله، **من أدلة هذا القول** ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: (كان النبي صلي الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم) وجه الدلالة: هو قوله (حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم) فقوله لفظة النزول يدل على أنها آية في كتاب الله فهي وحي منزل.

مناقشة هذا الدليل نقول أن في هذا الأثر عن ابن عباس إثباتاً على أن البسملة منزلة على النبي صلى الله عليه وسلم مما يدل على أنها آية من القرآن وهذا حق ولا نخالف فيه، وفي الأثر أنها نزلت للفصل بين السور، (كان لا يعرف فصل السور حتى تنزل) وهذا حق أيضاً ولا نخالف فيه، **ولكن ليس فيها إثبات أنها آية من السورة** وهذا هو محل النزاع، لعل هذا واضح، نحن هنا سنقول نعم نحن معكم أنها منزلة من الله وأنها منزلة للفصل بين السور كما هو في الأثر، لكن ليس فيها أنها

داخلة في أول كل سورة، فلذلك لا يحصل به الاستدلال على ما أردتم من أنها آية من أول كل سورة، هذا هو محل النزاع الذي أتيتم بهذا الدليل لأجله، وهذا الدليل لا يسعفكم في الدلالة عليه.

الدليل الثاني لهم: قالوا أن البسملة كتبت بخط القرآن في أول كل سورة بأمر الرسول صلي الله عليه وسلم، ثم استمر الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك العمل، ولم ينكر أحد على من كتبها بخط القرآن في أول كل سورة، مع ورعهم وتحرزهم من أن يزيدوا في القرآن ما ليس منه كالنقط والتأشير، الصحابة رضوان الله عليم لم يكونوا يزيدون أي شيء على القرآن، حتى أنه لم ينقط إلا بعد فترة قيل أنه أول من نقطه أبو الأسود الدؤلي في زمن علي رضي الله عنه، قبل ذلك ما نقط وما عُشّر، لم يوضع عليه حركات ولا أي شيء حتى الحركات والنقط لم تكن موجودة، فكانوا يحترزون من أن يضيفوا له شيئا ليس منه، فهم قد كتبوا بخط القرآن بسم الله الرحمن الرحيم مما يدل على أن هذه الآية وهي (بسم الله الرحمن الرحيم) آية من أول كل سورة هذا دليلهم الثاني.

نناقش هذا الدليل فنقول أن كتابة البسملة بخط القرآن في المصحف يدل على أنها من القرآن ونحن معكم في ذلك وهذا حق، لكن كتابتها توجد مفردة مفصولة عما قبلها وعما بعدها فدل ذلك على أنها ليست من أي سورة من السورة، هذه أشهر أدلة القول الأول وأيضا قد لاحظتم أننا قد ناقشناها بما يظهر لنا والعلم عند الله أن هذه الأدلة لا تدل على ما أرادوا الدلالة عليه من أنها آية من أول كل سورة.

القول الثاني وهو أن البسملة ليست بآية من أي سورة من سور القرآن الكريم، بل أنزلت للفصل والتبرك، استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة نذكر منها دليل واحد، لأن أكثر الأدلة تدور حوله، **يقولون**: لو كانت البسملة آية من أول كل سورة لم يخلو الأمر من حالين:

إما أن يشترط القطع في إثباتها، ولا يشترط ذلك، فإن كان الأول فهذا غير صحيح لأننا خالفناكم فيه، فالبسملة لا يتوفر فيها هذا الشرط بدليل خلافنا فيها، فنحن نخالفكم في أنها آية من أول كل سورة فمعنى ذلك أنها ليست بقطعي، ونحن وإياكم اشترطنا أن لا يكون في القرآن إلا ما هو قطعي، فلا مجال إذن للخلاف ما دمنا لا نجعل من القرآن إلا ما هو قطعي فكيف نخالفكم في ذلك؟ مما يدل على أن البسملة ليست من القرآن، فلو كانت من القرآن ما خالفناكم.

وإن كان الثاني يعني أنه لا يشترط في الآيات أن تكون قطعية الوجود في القرآن أنها أي آية من القرآن قطعاً، لزمكم الأخذ بالقراءات الشاذة وإدخالها في القرآن وهذا ما لا تقولون به ولم تأخذوا بها، هذا بالنسبة لدليل القول الثاني وهو دليل إلزامي.

ويمكن مناقشته بأن نقول إنما نقول إن البسملة آية مستقلة مفردة نقطع بنزولها وأنها من القرآن بدليل كتابتها في المصاحف، ولكنها ليست بآية من كل سورة، فيوجه نفيكم على هذه الناحية ولا نخالفكم في ذلك، فيكون نفيكم على أنها من السورة فهذا نعم نحن لا نخالفكم فيه، لكنكم أنتم لا تستطيعون أن تقولوا أنها ليست آية موجودة ومكتوبة بخط القرآن فاصلة بين السورة، لا من السورة وإنما تقال في بداية السور وليست منها، فنحن لا نخالفكم فيما ذهبتم إليه من النفي أنها من السور، لكن نقول لا يلزم من كلامكم هذا أنها ليست بآية منزلة على النبي صلى الله عليه وسلم بدليل كتابتها في المصحف في هذا الموضع مما يدل على أنها منزلة.

القول الثالث وهو القول بالتفريق بين الفاتحة وغيره فيقولون البسملة آية من الفاتحة وليست بآية من غير الفاتحة، استدلوا بآثار مروية عن الصحابة كابن الزبير وأبو هريرة وغيرهما رضوان الله عليهم، والتي ورد فيها أن البسملة من الفاتحة، وقد ورد نحو ذلك مرفوعا إلى النبي صلي الله عليه وسلم أيضا **ويمكن مناقشة هذا الدليل من وجهين:**

الوجه الأول: أن ما رفع إلى النبي صلي الله عليه وسلم فإنه لا يصح، كما حكى ذلك غير واحد من أهل الحديث، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (فأما المأثور عن بعض الصحابة فإن منه الصحيح ومنه الضعيف -عنهم يعني- وأما المأثور عن النبي صلي الله عليه وسلم فهو ضعيف أو موضوع كما ذكر ذلك حفاظ الحديث كالدارقطني وغيره) إذاً لا يصح عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه ذكر أن بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة مطلقا، وإن كان ورد عن بعض الصحابة رضوان الله عليهم وهذا ما سنجيب عليه في الوجه الثاني.

الوجه الثاني في المناقشة نقول أن ما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم فما كان منه ضعيف فلا يصح الاستدلال به لضعفه، وأما ما صح عن بعضهم في ذلك فعلى القول بعدم حجية قول الصحابي فلا حجة فيه، وعلى القول بحجية قول الصحابي فإن الصحابة رضوان الله عليهم قد اختلفوا في هذه المسألة، وقد اتفق أهل العلم أن الصحابة إذا اختلفوا في مسألة من المسائل فلا يبقى قول بعضهم حجة على بعض، فإذاً لا يحتج مادام أنه حصل خلاف لا يحتج بقول بعضهم على بعض، وإنما ينظر في الأدلة.

القول الرابع وهو أنها آية في بعض القراءات وليست آية في البعض الآخر جمعاً بين الأقوال، **استدلوا** على ذلك أن في ذلك جمع بين الأقوال المتضادة بحمل أدلة القائلين بأنها من أول السورة على قراءة من قرأ بها، وحمل أدلة من نفى ذلك على قراءة من لم يقرأ بها من القراء، إذاً من قرأ بها من القراء يُحمل على أنها من السورة، ومن لم يقرأ بها من القراء فيُحمل على أنها ليست من السورة.

مناقشة هذا الدليل نقول أن البسملة حتى على قراءة من أثبتها من القراء هي آية مستقلة منفردة ليست من السورة، وأما على قراءة من لم يثبتها فعدم إثباتها يرجع إلى أنها ليست آية من السورة لا أنها ليست من القرآن.

القول الخامس الذي سبق وغلب على الظن أنه الراجح وكما سبق تفصيله أن البسملة آية من كتاب الله تعالى وهي مفردة مستقلة ليست من أي سورة من السور غير سورة النمل، التي ذكرناها نحن نتكلم عن موضع النزاع وهي أنها آية من أول كل سورة، فهي آية مستقلة مفردة موطنها هذا المكان الذي كتبت فيه، لكنها ليست بآية في بداية أي سورة من سور القرآن الكريم، استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، أذكر منها ستة أدلة

١- قالوا أن كتابة البسملة في المصحف برسم القرآن يدل على أنها من القرآن، وكتابتها مستقلة مفصولة عما قبلها وما بعدها يدل أنها ليست من السورة، إذاً استدلوا بحال المصحف قالوا هي مكتوبة في القرآن في مكان ليس من السورة، بل هي مستقلة مفردة ونحن نقول بذلك، وهذا من أقوى الأدلة.

٢- ما روى أهل السنن وحسنه الترمذي ما روي عن النبي ﷺ أنه قال (**إن سورة من القرآن ثلاثين آية شفعت لرجل حتى غفر له وهي تبارك الذي بيده الملك**) هذا نص الحديث، وجه الدلالة منه أن هذا الحديث يدل على أن البسملة ليست من سورة تبارك، وإلا بدأ بها عند ذكر السورة ولكان عدد آياتها أكثر من ثلاثين آية، عدد آيات تبارك ثلاثين من غير البسملة، فلو كانت من القرآن لبدأ بها لقال: بسم الله تبارك الذي بيده الملك، لماذا يترك بسم الله مادام أنها منها؟ ثم عدد آيات تبارك بدون البسملة ثلاثين، فلما لا يقول واحد وثلاثين؟ هذا يدل دلالة قوية على أن البسملة ليست من السورة.

٣- ما روى مسلم في صحيحه أن النبي ﷺ أغفى إغفاءة فقال: (**لقد نزلت علي آنفاً سورة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر**) هنا قال بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر وجه الدلالة أن هذا الحديث يدل على أن البسملة تُقرأ في أول السورة وإن لم تكن منها، بدليل ترك قراءتها في الحديث السابق، هذا الدليل يدل على أنها تقرأ، والدليل الذي قبله

يدل على أنه ليست من السورة، إذاً هي تقرأ في بداية السور وليست من السور، فمن مجموع الحديثين والدليلين يؤخذ هذا، أنها تقرأ في بداية السور وأنها ليست من السورة.

٤- ما ثبت في صحيح مسلم وسنن النسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (**يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي**) إلى آخر الحديث، **وجه الدلالة** أن البسملة لو كانت آية من الفاتحة لذكرها الرسول صلى الله عليه وسلم كما ذكر غيرها من الآيات، فدل على أنها ليست من السورة.

الحلقة ٢١

٥- حديث ابن عباس رضي الله عنه، حديث مبدأ الوحي المعروف، وفيه أن جبريل أتى النبي ﷺ فقال {**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**} ولم يذكر البسملة فدل على أنها ليست من السورة، وهذا واضح الدلالة.

٦- حديث أنس في صحيح مسلم وأصله في الصحيحين قال أنس: (صليت مع الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين، ولا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم، لا في أول القراءة ولا آخرها) فدل على أنها ليست من الفاتحة وهذا أيضاً واضح.

بعد أن استعرضنا الأقوال في المسألة، وقبل ذلك حررنا محل النزاع، ثم ذكرنا الأقوال، وذكرنا أدلة الأقوال، وناقشنا ما يستحق المناقشة، نبين نوع الخلاف وثمرته.

الخلاف في هذه المسألة لا شك أنه خلاف معنوي، وتترتب عليه ثمرات، ومن الثمرات التي يمكن أن نذكرها:

الثمرة الأولى: الخلاف في وجوب قراءة البسملة في الصلاة، هل قراءتها في أول الفاتحة واجبة أو لا؟ فيه قولان لأهل العلم:

القول الأول: للإمام الشافعي والإمام أحمد ذهبوا إلى وجوب قراءة البسملة في الصلاة.

القول الثاني: ذهب إليه الإمام مالك وأبو حنيفة ورواية عن أحمد أن قراءة البسملة في الصلاة غير واجبة.

الثمرة الثانية: من ثمرات الخلاف في المسألة لو حلف شخص أن يقرأ سورة معينة في يوم معين فترك البسملة، لم يقرأها في السورة فهل يحنث أو لا؟ فعلى القول الأول يحنث وعلى القول الثاني لا يحنث، أما على القول الثالث فإنه لا يحنث إلا في الفاتحة، أما على القول الرابع فأنه لا يحنث إن عنى بذلك القراءة على قراءة من لم يقرأ بالبسملة، أما على القول الخامس فإنه لا يحنث مطلقا لأن البسملة ليست من السورة.

هذا بالنسبة لمسألة الخلاف في البسملة هل هي آية من كتاب الله تعالى أو لا، وقد سبق وأن رجحنا القول الخامس وذكرنا له أدلة يخرج منها بقوة هذا القول والله أعلم..

القراءة الأحادية أو الشاذة هل هي حجة أو لا ؟

هذه مسألة مهمة كان الكلام فيها كثيراً بين أهل العلم، وقبل أن آتي إلى المسألة أحب أن أذكر لكم شروط القراءة القرآنية الصحيحة:

ذكر كثير من أهل العلم أن القراءة الصحيحة لابد فيها من اجتماع ثلاثة شروط:

- الشرط الأول: أن تكون متواترة.
- الشرط الثاني: أن توافق رسم المصحف العثماني.
- الشرط الثالث أن توافق اللغة العربية ولو بوجه، وقد جمعها بن الجزري بقوله:

فكل ما وافق وجه نَحْـوِ *** وكان للرسم احتمالا يحوي
وصح إسنادا هو القـرآنُ *** فـهذه الثلاثة الأركـانُ
وحيثما يختل ركـن أثبت *** شـذوذه لو أنه في السبعة

وعندما يختل شرط من هذه الثلاثة تعتبر هذه القراءة شاذة، الحقيقة الشرط الثالث موافقة وجه من وجوه اللغة ذكر بعض أهل العلم وهم قلة المخالفة في هذا، وهذا هو الذي يظهر لي هذا الشرط لا محل له عند التحقيق، فهل يرد لغوي ما تواتر ووافق الرسم العثماني؟ هذا الحقيقة إشكال، لو جاءنا لغوي وقال هذه القراءة لا توافق وجه من أوجه اللغة، وهي متواترة وتوافق رسم المصحف العثماني هل نقبل قوله ونبطل القراءة؟ الذي يظهر لي لا، ولي سلف في هذا من أهل العلم تكلموا عن المسألة، وإن كان الحقيقة المشهور هو ذكر الشروط الثلاثة، ولكن الذي يظهر لي أن الشرط الثالث لا محل له والله أعلم.

تعريف القراءة الشاذة:

في اللغة: من الشذوذ وهو المفارقة والإنفراد، وهذا المعني موجود في القراءة الشاذة.

أما في الاصطلاح: هي القراءة التي تفقد أحد شروط القراءة الصحيحة التي سبق وأن ذكرناها، ومن أمثله ذلك قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وأرضاه {فمن لم يجد فصيام ثلاث أيام متتابعات} زاد ابن مسعود لفظة "متتابعات" هذه ليست موجودة عند سائر القراء وإنما زادها على وجه الشذوذ ابن مسعود رضي الله عنه وهي ليست بمتواترة بطبيعة الحال.

وكذلك قرأ ابن مسعود {وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك} القراءة المعروفة {**وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ**} زاد ابن مسعود "ذي الرحم المحرم" وهذه القراءة شاذة.

كذلك قراءته {والسارق والسارقة فقطعوا أيمانهما} القراءة المعروفة {**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا** }[1] هنا قال ابن مسعود أيمانهما فهنا زاد هذه فهي شاذة.

وكذلك قراءة أُبي بن كعب رض الله عنه وأرضاه {فعدة من أيام أخر متتابعات} زاد متتابعات، فهذه نماذج فقط للقراءات الشاذة.

تحرير محل النزاع في حجية القراءة الأحادية والشاذة:

حكى كثير من أهل العلم الاتفاق على أن ما نقل إلينا من القراءات الشاذة أنه ليس بقرآن، إذاً هناك اتفاق على عدم قرآنية القراءات الشاذة، حقيقة ربما تجدون في بعض الكتب خلاف شاذ في هذا، وحقيقة هذا الخلاف من الشذوذ بمكان مما لا يلتفت إليه، فالحق أنه ليس من القرآن لا خلاف في هذا، القرآن لابد له من توفر هذه الشروط التي ذكرناها، ومحل النزاع هو فيما إذا صح، فكذلك إذا لم يصح سند القراءة الشاذة يعني ضعيفة السند إلى قارئها فإنه لا يحتج بها قولاً واحد.

ومحل النزاع فيما صح سنده مما نقل إلينا آحاداً من القراءات هل هي حجة أو لا؟ محل النزاع في القراءة الشاذة **هو القراءة التي صح سندها ولم يتوافر فيها شروط القراءة الصحيحة المتواترة** هل يحتج بها مادام صحت آحاداً عن طريق الآحاد، هل يحتج بها أو لا يحتج بها في الأحكام الشرعية؟ هذا محل الخلاف فيما يظهر في هذه المسألة وقد اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن القراءة الشاذة ليست بحجة، وهذا القول المشهور للإمام مالك، وقول الإمام الشافعي رواه عنه أكثر أصحابة،

1) سورة المائدة ٣٨

وهو رواية عن الإمام أحمد واختار هذا القول الجويني الشافعي، وكذلك الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم.
والقول الثاني في المسألة أن القراءة الشاذة حجة وهذا مذهب الحنفية، وهو قول للإمام الشافعي نقله البويطي عنه، وهي الرواية المشهورة عن الإمام أحمد، واختارها السرخسي الحنفي صاحب أصول السرخسي وصاحب المبسوط والمشهور، واختارها ابن قدامة من الحنابلة وبن السبكي من الشافعية، وكذلك الشيخ ابن القيم رحمه الله من الحنابلة، وغيرهم، **وهذا هو القول الذي يترجح لي والله أعلم.**

أدلة الأقوال:

استدل أصحاب القول الأول: بأدلة من أشهرها وأقواها قولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم مأمورٌ بتبليغ ما أنزل الله عليه من القرآن إلى من تقوم الحجة بقولهم من الصحابة ممن هو حاضر حيٌ في ذلك الوقت، ولا يتصور من هؤلاء الصحابة الذين هم أفضل الخلق بعد الأنبياء أن يتفقوا على عدم نقل ما سمعوه منه، فالراوي له إن كان واحداً وذكره على أنه قرآن فهو خطأ بيّن لما تقدم، وإن لم يذكره على أنه قرآن فيحتمل أن يكون خبراً سمعه من النبي ﷺ، ويحتمل أن يكون مذهباً له، ومع هذا الاحتمال والتردد فلا يجوز العمل به وليس بحجة، هذا دليلهم.
إذاً إذا جاء واحد ونقل ما الاحتمال فيه؟ نقول يحتمل أن يكون خبر سمعه من النبي ﷺ فظنه قرآنا وهو ليس بقرآن، ويحتمل أن يكون مذهباً له، فمثلاً فصيام ثلاث أيام متتابعات، قرر أن هذه الأيام يرى أنها متتابعات فنقلها لا على أنها من القرآن بل يحكي القول الذي يراه في أن هذه الأيام الثلاثة تكون متتابعات، وهكذا في كل مواطن فيها قراءة شاذة، والحقيقة أننا يمكن أن نناقش هذا الدليل من وجهين:
الوجه الأول أن نقول القراءة الشاذة فيها ثلاث احتمالات:
الأول: يحتمل أن تكون قرآناً فهو حجة بلا خلاف.
الثاني: يحتمل أن تكون خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا خلاف.
الثالث: يحتمل أن تكون مذهب الصحابي كما ذكرتم، وهذا هو محل الخلاف بين العلماء، لأن قول الصحابي العمل به محل خلاف، نحن لا نتكلم عن قرآنيتها فهي ليست بقرآن اتفقنا على هذا، لكن هل هي حجة يعمل بها؟ أنتم تقولون يحتمل أن تكون قرآناً واستبعدتم هذا الاحتمال لأنه لم ينقله إلا واحد، ويحتمل أن يكون خبراً سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا احتمال فتوهم أنه قرآن وهو ليس كذلك، ويحتمل أن يكون مذهباً له، الاحتمال الأول: كونها قرآن الذي استبعدتموه هذا يدل على ماذا؟ يدل على أنه حجة وإن كان بعيداً أنها ليست بقرآن لأننا اتفقنا على أن القراءات الأحادية أو الشاذة ليست بقرآن، الاحتمال الثاني: أنها سنة، السنة حجة، يعني إذا جاء الصحابي ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً حتى لو توهم أنه قرآن هذا لا يخرج عن كونه حجة يحتج به، القول الثالث يحتمل أن يكون قولاً لصحابي مذهباً له، وقول الصحابي هذا محل خلاف، هل هو حجة أو ليس بحجة.
هنا عندنا احتمالين: القرآنية وكونه سنة، وهناك احتمال أن يكون مذهب للصحابي وفيه اختلاف، فوقوع الاحتمالين أقوى من وقوع احتمال واحد مع الخلاف الموجود فيه، وعلى القول بحجية قول الصحابي فإنه حجة، فثبت أن القراءة الشاذة حجة يجب العمل بها، هذا نناقش هذا الدليل من هذا الباب.
الوجه الثاني: في المناقشة لو سلمنا أن القراءة الشاذة ليست بقرآن قطعاً، وأنها مترددة بين كونها خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم أو مذهبا للصحابي، وكونها خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أرجح من كونها مذهبا للصحابي، لأن رواية

الصحابي لها موهمة بالاحتجاج بها، ولو كان مذهباً له لصرح بذلك دفعاً للالتباس على السامع، والصحابة منزهون عن ذلك، يبقى احتمالية كونها سنة أو كونها مذهب للصحابي، نرى أن الاحتمال الأول أقرب، لماذا؟ لأن الصحابي هذا الرجل هو ممن رضي الله عنه واصطفاه لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم لا يليق به أن يذكر مثل هذه الألفاظ التي يذكرها في قراءاته ويجعلها في موطن الاحتجاج، كان ابن مسعود يقرأ "ثلاث أيام متتابعات" وفي رواية أخرى "وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك" فهو ليس من المعقول أن يذكرها في معرض الاحتجاج وهي رأي له، هذا تلبيس على الناس، فإن أقرب الاحتمال أنه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شرح للقرآن فظن أنه منه، فذكرها على هذا السبيل، أما أنه يذكرها على أنها مذهباً له ويذكرها ضمن القرآن فهذا لا يمكن أن يكون صادراً من صحابي قد رضي الله عنه وأرضاه، فهنا نرجح أنها سمعها الصحابي من النبي صلى الله عليه وسلم فظنها قرآن وهو ليس بقرآن، وهذا لا يخرج عن كونها حجة.

القول الثاني لهم أدلة نذكر منها دليلين:

الدليل الأول: أن الناقل للقراءة الشاذة أحد الصحابة وهم عدول ثقات، إذاً هذه أدلة القول الثاني القائلين بحجية القراءة الأحادية أو الشاذة، الدليل الأول لهم أن الناقل للقراءة الشاذة أحد الصحابة وهم عدول ثقات صادقون في ما ينقلون فيجب قبول ما نقله كسائر منقولاته، ويجب العمل بما ينقله كما يُعمل بخبر الواحد، لو جانا واحد من الصحابة ونقل لنا خبر نعمل به، لأنه صادق فيما ينقل لا نكذبه.

الدليل الثاني: أن ما يخبر به الصحابي على أنه قرآن إن لم يكن قرآناً فهو خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، لأن الصحابي ربما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم تفسيراً للقرآن فظنه قرآنا، ولاشك أن تفسير النبي صلى الله عليه وسلم حجة يجب الرجوع إليه، وعلى أدنى الاحتمالات فإن ما أخبر به الصحابي فهو مذهب له ورأي له، وهو حجة إذا لم يخالفه أحد من الصحابة على الرأي الراجح في حجية قول الصحابي، وعلى هذا فالذي يظهر أن القراءة الآحادية أو الشاذة حجة، وليس معنى الاختيار بأنها حجة يجب العمل بها أننا نقول أنها من القرآن، لا هي ليست من القرآن، القراءة الشاذة أو الآحادية ليست بقرآن قطعاً، لكنها حجة يجب العمل بها إذا صحت روايتها عن الصحابي، هذا الذي يظهر والله أعلم.

نوع الخلاف في هذه المسألة خلاف معنوي، تترتب عليه ثمرات.

ثمرات الخلاف في المسألة نذكر منها ثمرتين:

الثمرة الأولى: الخلاف في وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين، فمن أوجبه استدل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" متتابعات هذه استدلوا بها، هذا قول الحنفية ورواية مشهورة عن الحنابلة، ومن لم يوجبه استدل بإطلاق الآية وعدم تقييدها بالتتابع، لأن القراءة الشاذة عندهم ليست بحجة وهو قول المالكية والشافعية.

الثمرة الثانية من ثمرات الخلاف: خلاف على من تلزم النفقة من القرابة؟ اختلف العلماء على هذه المسألة على قولين: فذهب الحنفية المحتجون بالقراءة الشاذة على أن النفقة واجبة على كل ذي رحم محرم، واستدلوا بقراءة ابن مسعود "وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك"، وأما الحنابلة الذي هم في المشهور يوافقون في القراءة الآحادية والشاذة يقولون بحجيتها؛ لكنهم هنا يقولون النفقة لا تجب إلا على القريب الوارث لإطلاق الآية "وعلى الوارث مثل ذلك" ولعل قراءة ابن مسعود هذه لم تثبت عندهم، فهم هنا ما تركوا الاستدلال بها لأنهم لا يرون الاستدلال بالقراءة الآحادية أو الشاذة وإنما لأنهم لم يروا صحة هذه القراءة، أما المالكية والشافعية فكما هو معروف عندهم بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة فإن النفقة لا تجب إلا على الوالدين والمولودين، يعني على الأصول وعلى الفروع، لأدلة ليس هذا موطن ذكرها.

وبهذه المسألة قد انتهت، بقي فقط قضية بسيطة وهي شبهة بسيطة أحببت أن أردها، وهي واقعة في كلام ابن قدامة رحمه الله، أثناء احتجاجه بالقراءة الشاذة يقول: "**والصحيح أنه حجة، لأنه يخبر أنه سمعه من النبي صلي الله عليه وسلم -يعني الصحابي يخبر أنه سمع القراءة من النبي صلى الله عليه وسلم- فإن لم يكن قرآناً فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم تفسيرا فظنه قرآناً، وربما أبدل لفظةً بمثلها ظناً منه أن ذلك جائزٌ، كما روي عن ابن مسعود أنه كان يُجوز مثل ذلك، وهذا يجوز في الحديث دون القرآن**"

حقيقة موطن الشبهة هنا هو قول ابن قدامة رحمه الله: "**وربما أبدل لفظةً بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز، كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه يجوّز مثل ذلك**" يعني كأن ابن قدامة رحمه الله يشير إلى أن ابن مسعود رضي الله عنه يجيز أن يبدل لفظة من القرآن يعني يجيز رواية القرآن بالمعنى، ابن قدامة طبعاً يقول وهذا يجوز في الحديث يعني رواية الحديث بالمعنى يجوز دون القرآن، القضية التي أريد أن أبينها وأفندها: هي قضية نسبة جواز رواية القرآن بالمعنى لابن مسعود، هل هذه نسبة صحيحة أو غير صحيحة.

للجواب عن هذا الاستفسار أبين وأقول:

أولاً: لاشك أن ابن قدامة رحمه الله صرح بعدم جواز إبدال لفظة من القرآن بمثلها، وإن جاز ذلك في السنة عند كثير من أهل العلم فإن ذلك لا يجوز في القرآن، لكنه نسب جواز رواية القرآن بالمعنى لابن مسعود وهذا ما سوف أبين عدم صحته.

الأمر الثاني: أن سبب هذه الشبهة عند ابن قدامة رحمه الله وغيره، ليس ابن قدامة فقط بل ذكر هذه الشبهة عن ابن مسعود كثير من العلماء، هو ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه من قوله: (إني سمعت القراء فوجدتهم متقاربين) هذا سبب إيراد مثل هذا، لما قال (روي عن ابن مسعود أنه يجوز مثل ذلك) فبحثت كثيراً عما نقل عن ابن مسعود في هذا فما وجدت له مما هو صريح غير ما سأذكره لكم الآن، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه (إني سمعت القراء فوجدتهم متقاربين، فاقرؤوا كما عُلمتم، وإياكم والتنطع، فإنما هو كقول أحدهم هلمّ وتعال وأقبل).

ففهم ابن قدامة وغيره من هذا الأثر أن ابن مسعود يرى جواز أن تبدل ألفاظ القرآن بما يقاربها في المعنى، والأمر ليس كذلك قطعا، وهذا الأثر غاية ما فيه أن ابن مسعود رضي الله عنه أراد التمثيل بنوع التغاير والاختلاف الواقع بين الأحرف السبعة المنزلة، وأنه ليس هناك تضاد ولا تناقض في المعنى بين حرف وآخر، فالاختلاف بين الأحرف السبعة اختلاف تنوع في اللفظ دون المعنى، كقول أقبل وهلم وتعال، فهو يشبه الاختلاف بين قولهم هلم وتعال وأقبل، فإنها كلها تدل على معنىً واحد، فكذلك الشأن في الاختلاف الموجود بين الأحرف السبعة المنزلة بدليل قوله رضي الله عنه (فاقرؤوا كما عُلّمتُم) ولو كانت قراءة القرآن جائزة بالمعنى لم يلزمهم القراءة كما علموا، فليس في هذا الأثر ما يدل على أن ابن مسعود رضي الله عنه يرى جواز قراءة القرآن بالمعنى، هذا والله أعلم.

الحلقة (٢٢)

مسألة وجود المجاز في القرآن:

هل يوجد في القرآن مجاز؟ هذه المسألة تكلم فيها كثير من أهل العلم، وبين من يجوز ذلك ومن لم يجوزه، والكلام فيها طويل، لكن سنحاول أن نأخذ بلباب هذه المسألة دون الخوض في تفاصيلها، وقبل ذلك أبين ما معنى الحقيقة وما معنى المجاز لكي يكون هذا كالمدخل للمسألة، فأقول:

الحقيقة في اللغة: تطلق على عدة معان، منها إحكام الشيء وصحته، ومنها الوجوب والثبوت واللزوم والتيقن والقطع، وغاية

الشيء ومنتهاه،كل هذه معان لغوية تأتي في لفظة الحقيقة.

أما في الاصطلاح الحقيقة هي: اللفظ المستعمل في ما وضع له أولاً، فكأن في اللغة معنى أول ومعنى ثاني، فالذي وضعت له اللفظة أولاً فهذه الحقيقة، والذي وضعت له ثانياً هذه المجاز، مثلاً لفظة الأسد يقولون أنها في الحقيقة للحيوان المفترس لأنها وضعت له أولاً، وهي مجاز في الرجل الشجاع لأنه وضعت له ثانياً.

أما المجاز في اللغة فيقول ابن فارس رحمه الله: الجيم والواو والزاي أصلان أحدهما وسط الشيء والآخر قطع الشيء، فأما الوسط فجوز كل شيء وسطه، والأصل الأخر جُزت الموضع سرت فيه وأجزته خالفته وقطعته.

أما المجاز في الاصطلاح فعرفه ابن قدامة بقوله: هو اللفظ المستعمل في غير موضعه الأصلي على وجهٍ يصح، مثل إطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع كما سبق معنا، هذا معنى المجاز ومعنى الحقيقة.

هل في القرآن مجاز أو لا؟ هذه مسألة اختلف فيها العلماء على أقوال أشهرها قولان:

قبل ذلك اختلفوا في اللغة أصلاً هل فيها مجاز أو ما فيها مجاز، أيضاً على قولين، لكن هذا ليس موطن حديثنا، موطن حديثنا يجب أن يكون منصباً على القرآن هل فيه مجاز أوليس فيه مجاز؟

- **القول الأول**: أن **في القرآن مجاز** وهو **قول الجمهور**.
- **القول الثاني**: **ليس في القرآن مجاز** وهو رواية لأحمد أختارها أبو الحسن الخرزي وقيل الجزري، الخرزي وهو من أتباع أحمد رحمه الله، وأبو الفضل التميمي وأبو عبد الله الحسن ابن حامد هذا كله من الحنابلة، وهو قول أبي إسحاق الاسفراييني من الشافعية الذي يسمونه الأستاذ، وقول ابن خويزم داد من المالكية وهو من محققي مذهب مالك رحمه الله، وقال به الظاهرية كداود الظاهري وابن حزم الظاهري، واختاره شيخ الإسلام ابن تيميه وابن القيم والشنقيطي وغيرهم من أهل التحقيق، إذاً هذا هو القول الثاني في المسألة وهو نفي المجاز في القرآن.

أدلة القول الأول كثيرة:

١- استدلوا بوجود المجاز في آيات من القرآن منها قوله تعالى: {**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ**} [1] وجه الدلالة قالوا هذه الآية فيها مجاز نقصان، إذ المعنى "وأسأل أهل القرية" لماذا؟ قالوا لاستحالة سؤال أهل القرية التي هي الجدران والعير التي هي البهائم، إذاً فالمراد هنا اسأل أهل القرية هذا مجاز نقصان، فعبر بالقرية عن أهلها، هذا مجاز.

مناقشة هذا الدليل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقول أن هذا الأسلوب أسلوبٌ عربي، فيه حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وهو أسلوبٌ معروفٌ من أساليب اللغة، والمضاف المحذوف مدلولٌ عليه بدلالة الاقتضاء وهي حجة، إذاً المجاز المحذوف مدلول عليه بدلالة الاقتضاء، دلالة الاقتضاء فيها حذف مضمر يقدر "واسأل القرية" هذا معروف يعني لا يحتاج إلى أننا نقول القرية هنا لها معنى أول وهي الجدران والحيطان التي هي المباني، ولها معنىً أخر وهو أهل القرية، لا نحتاج إلى هذا، لا نحتاج إلى المجاز أن نقوله، فهذا أسلوب يفهمه العربي وليس فيه مجاز مطلقاً.

الوجه الثاني: أن المراد بالقرية هنا مجتمع الناس، فإن القرية مأخوذة من الجمع، يقال قرأت الماء في الحوض أي جمعته، ويقال

---

[1] سورة يوسف ٨٢

لمن صار معروفاً بالضيافة مقرئ لاجتماع الناس عنده، وأما العير فهي القافلة ومن فيها من الناس، إذاً نقول واسأل القرية أي مجتمع الناس، نحن مرينا على قرية اسأل هؤلاء القرية الذين هم مجتمع الناس، والعير التي هي القافلة بمن فيها من الناس، ليس المقصود بالعير هنا البهائم وإنما هي القافلة التي تسير، وهذا معنى لكلمة العير ليس فيه أي مجاز، ومعنىً لكلمة القرية ليس فيه أي مجاز.

الوجه الثالث: في المناقشة نقول سلمنا أن المراد بالقرية الجدران، والمراد بالعير البهائم، إلا أن الله تعالى قادر على إنطاقها، وهذا غير ممتنع، لأن الأنبياء قد جاءوا بخوارق العادات وهي المعجزات، أليس بالإمكان يقول اسأل القرية أسأل الحائط فيجيبك؟ هذا نبي قد يعطيه الله من المعجزات كما سيأتي معنا إن شاء الله، كانت الحصاة تسلم على النبي صلى الله عليه وسلم والحجر كانت تسبح في يده الشريفة عليه الصلاة والسلام، وهذه دالة مما يدل على أن هذه الكائنات لها إرادات ويمكن أن تتكلم، لكن قد لا نفقه كلامها، كما سيأتي معنا إن شاء الله، إذاً فلا يمتنع على التنزل على أبعد الأمور، فنقول لا يستحيل أن تنطق لا الجدران ولا البهائم وليس ذلك على الله بعزيز.

٢-قوله تعالى: {**فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ**} وجه الدلالة أن هذا من باب المجاز لأن الجدار جماد ولا إرادة له، يقول "جدار يريد" قالوا الجدار ما له إرادة هذا جماد، إذاً هذه الإرادة هنا مجازية وليست حقيقية، فالمناقشة نقول من وجهين:

أولاً: أنه لا مانع من حمل الإرادة في الآية على حقيقتها -لماذا ما له إرادة الجدار؟- لأن للجمادات إرادة حقيقية يعلمها الله ونحن لا نعلمها، ودليل ذلك ما ثبت في البخاري من حنين الجذع الذي كان يخطب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحول عنه إلى المنبر، وهو خشب، جذع شجرة، وذلك الحنين ناشئ عن إرادة يعلمها الله، وكما ثبت في الصحيح في مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (**إني لأعرف حجراً كان يسلم علي في مكة**) صحيح الجامع وسلام الحجر عليه صلى الله عليه وسلم ناشئ عن إرادة يعلمها الله ونحن لا نعلمها، بل قال الله تعالى: {**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً** }فصرح جل وعلى أننا لا نفقه التسبيح مع إثباته حقيقة، إذاً فلا مانع من حمل الإرادة في الآية على حقيقتها.

الوجه الثاني من المناقشة: نقول أن الإرادة تطلق في اللغة على معناها المعروف: وهو مشيئة الشخص ومحبته وإرادته ونحو ذلك، وتطلق أيضًا لا على سبيل المجاز بل كلها على سبيل الحقيقة على مقاربة الشيء والميل إليه، فيكون معنى إرادة الجدار هنا أي ميله إلى السقوط، فيكون معنى الآية جداراً يريد أن ينقض يعني: يميل إلى الانقضاض والسقوط، ومن ذلك قول الشاعر:

يُريد الرمحُ صدر أبي براءٍ *** ويعدل عن دماء بني عقيل

يعني يميل إلى صدر أبي براء ويتجه إليه، فمعنى يريد الرمح صدر أبي البراء يعني يميل إليه، وعلى هذا فكلا الاستعمالين حقيقة في محله.

٣- الدليل الثالث قوله تعالى: {**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً**}وجه الدلالة: قالوا هنا قال { **جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ** } قالوا والذل لا جناح له فدل على أنه تعبير مجازي، والذل شيء معنوي،

مناقشة هذا الدليل: نقول أن الجناح هنا مستعمل في حقيقته، لأن الجناح يطلق حقيقةً على يد الإنسان وعضده وإبطه، هذا يسمى جناح للإنسان، قال سبحانه {**وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ**} ، وكذلك الخفض مستعمل في معناه الحقيقي، "واخفض لهما الجناح" هنا يعني اليد فهو مستعمل مع العضد والكتف بدلالة الآية القرآنية الأخرى، وكذلك الخفض مستعمل في معناه

الحقيقي وهو ضد الرفع، لأن مريد البطش يرفع يده، ومظهر الذل والتواضع يخفض يديه التي هي جناحيه، فالأمر بخفض الجناحين للوالدين كناية عن لين الجانب والتواضع لهما، كما قال سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم {**وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**} وإطلاق العرب خفض الجناح كنايةٌ عن لين الجانب والتواضع أسلوب لغوي معروف كما قال الشاعر:

وأنت الشهير بخفض الجناح **** فلا تكن في رفعه أجدلا

وعلى هذا فالمراد من هذه الآية أنها من باب إضافة الموصوف إلى صفته، أي واخفض لهما جناحك الموصوف بالذل والرحمة بهما، وهذا كثير في كلام العرب، ومنه قولهم حاتم الجود أي حاتم الموصوف بالجود، وعذاب السوء أي العذاب الذي يسوء من وقع عليه، إذاً فلا مجاز.

٤- قوله تعالى {**أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ**} ووجه الدلالة قالوا إن الغائط في اللغة هو المكان المنخفض، وعبر به هنا مجازاً عن الخارج من الجسم، لكن لما كان مريد الخلاء إذا أراد أن يذهب للخلاء يذهب لأماكن منخفضة لئلا يراه أحد فسمي الغائط الذي هو الخارج من الجسم غائطاً باعتبار محل إخراجه وهو المكان المنخفض، وإلا في الأصل في اللغة هو المكان المنخفض، هكذا قالوا، فإذاً التعبير بالغائط عن الخارج من الجسم هذا تعبير مجازي لا تعبير حقيقي.

نقول في المناقشة: أن هذا لا مجاز فيه، بل هو من إطلاق اسم المحل على الحال فيه، وإطلاق اسم المحل على الحال فيه أسلوب معروف من أساليب اللغة وكلاهما حقيقة في محله، أسلوب معروف ليس من المجاز في شيء.

٥- قوله تعالى: {**إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**} قالوا أن هذا مجاز، والمراد به إيذاء أولياء الله أو رسوله الله صلى الله عليه وسلم أو نحو ذلك من التأويلات، يعني تأولوا الآية تأولوا إيذاء الله بإيذاء أولياءه {**إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**} قالوا معنى إيذاء الله أي إيذاء أولياء الله، وقعوا في التأويل.

ومناقشه هذا الدليل: نقول أن هذا صرف للآية عن ظاهرها من غير حجة، هذا تأويل من غير حجة، وهذا هو المجاز أو المراد من المجاز أصلاً وإدخاله في القرآن هو أن تتأول آيات الله وتتأول صفاته جل في علاه، فالأولى حمل الآية على ظاهرها، فيكون المعنى الصحيح لإيذاء الله: هو الكفر به ومعصيته وترك أوامره وارتكاب نواهيه، واتخاذ الأنداد والشركاء من دونه، هذا معنى إيذاء الله، إذاً إيذاء الله على ظاهره، والمراد به: الكفر به ومعصيته وترك أوامره وارتكاب نواهيه واتخاذ الأنداد والشركاء من دونه، يدل على ذلك ما ثبت في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم "ليس أحد أصبر على أذى سمعه: من الله، إنهم يدعون له ولدا، ويجعلون له أندادا، وهو مع ذلك يعافيهم ويرزقهم" هذا تصريح "ليس أحد أصبر على أذى سمعه من الله" هذا يقبل التأويل؟ فإذاً لا معنى لأن نؤول الآية عن ظاهرها.

أدلة القول الثاني وهم القائلين بنفي المجاز في القرآن، نذكر منها أربعة:

١- أن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث، لم ينطق به أحد من السلف، فإنه لم يوجد في كلام أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابعي التابعين ولا في كلام الأئمة الأربعة، ولا قاله أحد من أهل اللغة، ولا من نقل لغتهم مشافهة أو بواسطة، ولهذا لا يوجد في كلام سيبويه ولا الفراء ولا أبي عمرو بن العلاء ولا الأصمعي ولا غيرهم، الثلاث القرون التي مضت ما فيه أحد يتكلم عن مجاز وأن الكلام ينقسم إلى مجاز وحقيقي، فمن أين أتيتم به بعد هؤلاء؟

٢-أن جميع القائلين بالمجاز متفقون على أن من الفروق بينه وبين الحقيقة أن المجاز يجوز نفيه دون الحقيقة فلا يجوز نفيها، وقولهم بالمجاز في القرآن يلزم منه أن في القرآن ما يجوز نفيه وهذا باطل قطعاً، وبهذا الباطل توصل المعطلون إلى نفي صفات الكمال والجلال الثابتة لله جل وعلا في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإذاً يترتب على القول بالمجاز لوازم

باطلة كتعطيل صفات الكمال لله سبحانه، وتأويل النصوص بحجة المجاز.
ومن أمثلة ذلك التأويلات الكثيرة جداً عند المعتزلة والأشاعرة وغيرهم كتأويل اليد بالنعمة أو بالقدرة، وتأويلهم نزول الله جل وعلا الثابت في الكتاب والسنة بنزول أمره، وتأويل استوائه الثابت في نصوص كثيرة جداً في كتابه باستيلائه، ونحو ذلك مما هو مشهور عن المخالفين.
٣-أن المجاز إنما يصار إليه عند العجز عن الحقيقة، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، هذا الدليل وإن كان ليس بالقوي لأنه يمكن يقال أن هذا أسلوب أيضاً جمالي لا يلجأ إليه عند العجز عن الحقيقة، لكن هذا أيضاً من الأدلة التي ذكروها وهو كما قلت يكفي عنه الدليلان السابقان فهما قويان، وأما هذا الدليل ليس بتلك القوة.
٤-أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع لمعنى، ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه وقد يستعمل في غير موضوعه، وهذا إنما يصح على القول بأن اللغات اصطلاحية، وهو قول لا يُعرف أحد قاله من المسلمين قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي، ما معنى هذا الكلام؟ أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز يستلزم أن يكون عندنا شيء وضع في اللغة لمعنىً ثم بعد ذلك إما أن يستعمل في موضوع هذا الذي وضع له، أو يستعمل في موضوع أخر له، وهذا القول لا يمكن أن يثبت ولا يمكن أن يصح إلا إذا قلنا بأن اللغات اصطلاحية، بمعنى أن اللغات ليست توفيقية أي ليست إلهام من الله كما هو مذهب الجمهور، يعنى ألهم الله العنصر البشري ألهم الله الناس ألهم الله المخلوقات أن تتكلم بكلام، لا، هذا لا يجري على هذا، القول بالمجازية والحقيقة لا يجري على القول بأن اللغات توقيفية، بل يجري على القول بأن اللغات اصطلاحية، يعنى جاءنا مجموعة من الناس مثلاً عندنا هنا في البلد وجاءوا وتعارفوا واصطلحوا على كلمات وتناطقوا بها ومشت وعلموها أولادهم وهكذا، فهذا إنما يجري على هذا القول بأن اللغات اصطلاحية وهذا لم يقل به أحد قبل أبي هاشم الجبائي من المسلمين المعتزلي، فإذاً منبت هذه المسألة نبتة اعتزالية.
لذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (فإنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب أو عن أمة غيرهم أنه اجتمع جماعة منهم فوضعوا جميع الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد هذا الوضع، إلا أنه قد يقال إن الله يلهم الحيوانات من الأصوات ما يعرف به بعضها مراد بعض، وكذلك الآدميون فالمولود يسمع من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فصار يعلم أن هذا اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، وهكذا حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم دون أن يصطلحوا على وضع متقدم، فعُلم أن الله سبحانه ألهم النوع الإنساني التعبير عما يريد ويتصوره بلفظه) إلى أن قال (فمن ادعى وضعاً متقدما فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم هو الاستعمال) شيخ الإسلام يشرح ما مضى وذكرناه، يعني أنه ما فيه شيء اسمه أن أُناس جاؤوا واتفقوا على شيء معين اصطلحوا عليه ثم مشى على هذا، وإنما كان إلهام للعنصر البشري، إلهام للآدميين، إلهام لكل أصحاب لسان، ألهمهم الله النطق كما ألهمهم غير ذلك من الأمور، وكما فطرهم على قضايا كثيرة، فهنا يحصل الاستعمال، بعد هذا الإلهام يحصل الاستعمال.
الأبناء يتربون على هذا الكلام فيتعلمونه ويعرفون المعاني في مقابل الألفاظ والمصطلحات، أما أن يقال أن الناس إنما اصطلحوا في البداية على معاني ثم نقلوا هذه المعاني على معان أخرى فهذا ليس بوارد، ومُتَّكَأُ قضية الحقيقة والمجاز على هذا، فالآن عندما نأتي للفظة الأسد، ما الذي أدرانا أن المعنى الأول هو المعنى الحيوان المفترس؟ لماذا لا يكون هو معنى الرجل الشجاع؟هل عندنا نقل على هذا؟ ما فيه، يقولون من كلامهم أن الحقيقة تعرف من أول وهلة، أي الذي يتبادر إلى الذهن هو هذا، نقول هذا ليس بصحيح، لأن المتبادر إلى الذهن قد يختلف باختلاف المواقع والأماكن، فقد يتبادر إلى الذهن مثلاً أنا

هنا في السعودية مثلاً على أن البيت هو البيت كاملاً، ويتبادر إلى ذهن مثلاً أهل تونس على أن البيت هو غرفة النوم مثلاً، فالمتبادر للذهن اختلف الآن، فهل يكون عندي أنا الحقيقة هي البيت والمجاز هو غيره غرفة النوم أو نحوه؟ ويكون عند أهل تونس مختلف؟ هذا غير وارد، إذاً فالمتبادر للذهن هذا ليس ضابطاً للحقيقة والمجاز، بل هو الاستعمال، استعمل كثيراً في كذا واستعمل قليلاً في كذا، واستعمل بكثرة في كذا واستعمل بقلة في كذا، لكنه لا يخرج عن كونه حقيقة في كل هذه المعاني، كما أنه الألفاظ حقائق الأشياء قد يراد بها معانٍ متعددة، وقد يعبر بها أحياناً بنواحي كنائية أو غير ذلك، إذاً فالاستعمالات اللغوية واردة والمعاني متعددة فيها، وليس هناك مجال لتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز.

الحلقة (٢٣)

هل في القرآن ألفاظ غير عربية؟ أو لا؟

هذه المسألة اختلف فيها أهل العلم، وقد ذكرها ابن قدامة رحمه الله، هي مسألة ليست بتلك المسألة المهمة، لكن لما ذكرها ابن قدامة رحمه الله كان لزاماً أن نذكرها ونبين ما فيها، وقبل أن أبدأ في نقل الخلاف في المسألة أحرر محل النزاع؛ لأن أهم المهمات -حقيقة- في المسائل الخلافية، سواء كانت أصولية أو فقهية أو حتى غير ذلك من المسائل، أهم ما يتنبه له طالب العلم أن يحرر محل النزاع في المسألة؛ لكي يكون عنده مواطن متفق عليها تشكل لبنة للبناء، ثم بعد ذلك يبين الخلاف في المسألة ويبين الأدلة على كل قول، ثم يرجح ما ظهر له رجحانه بعد النظر في الأدلة،

فعلى ذلك نحرر محل النزاع في هذه المسألة:

فأولاً: أقول اتفق أهل العلم على أنه ليس في القرآن كلام مركب على أساليب غير العرب؛ فالقرآن ليس فيه أسلوب غير أسلوب العرب، هذا بالاتفاق.

ثانياً: اتفق العلماء على وجود ألفاظ الأعلام الأعجمية في القرآن، كهود ونوح وعمران ولوط وغيرها، إذاً هذا بالاتفاق على أنه يوجد ألفاظ أعجمية في القرآن، وهي الأعلام الأعجمية غير العربية، مثل الذي مثلنا له، وذلك لأن العَلَمَ يُحكى بلفظه في جميع اللغات، أنت تتكلم لغة عربية وتأتي بأسماء لأعاجم ما تترجِم حتى لو كان له معنى اذكره كما هو! وهذا لا يؤثر ولا يقدح في كون كلامك غير عربي، يعني لما أنا أنقل كلاماً أو أنقل أسماء لأعلام أعجمية؛ فهذا لا يقدح في كون لساني أو كون لغتي ليست عربية، أبداً، كذلك الذي يتكلم مثلاً باللغة الإنجليزية وينقل أسماء عربية مثلاً، فلا نقول أنه يتكلم بغير لغته، لا، لأن العلم يُحكى بلفظه في جميع اللغات.

ثالثاً: محل النزاع في مسألة هل في القرآن ألفاظ غير عربية؟ إنما هو في الألفاظ الأعجمية غير ألفاظ الأعلام، هل هي موجودة في القرآن أو، لا؟ اختلف أهل العلم في هذه المسألة في هذا الموطن بالذات **على أقوال أشهرها ثلاث:**

القول الأول: أنه ليس في القرآن ألفاظ بغير العربية مطلقاً، **وهذا قول الجمهور**، وقال به القاضي أبو يعلى الحنبلي المعروف، ومجد الدين أبو البركات ابن تيمية جد شيخ الإسلام في المسوَّدة، وأبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي المعروف صاحب التمهيد، وقال به أيضاً الباقلاني المعروف صاحب التقريب والإرشاد وغيرها من الكتب، وكذلك قال به أبو الوليد الباجي المالكي، وغيرهم كثير، هم الجمهور على كل الأحوال قالوا بأنه ليس في القرآن ألفاظ بغير العربية.

القول الثاني في المسألة: أن في القرآن ألفاظاً بغير العربية، وذهب إلى هذا القول بعض صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونُسب إلى ابن عباس منهم رضي الله عنه وأرضاه، وقال به بعض التابعين كعكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير وعطاء رحمهم الله جميعاً، واختاره من الأصوليين ابن الحاجب المالكي، وابن عبد الشكور الحنفي وغيرهم.

القول الثالث في المسألة: أن ما في القرآن من ألفاظ أعجمية: إنما هو باعتبار أصلها؛ فأصلها أعجمي، ثم عرَّبتها العرب واستعملتها في لغتها؛ فأصبحت من لسانها لتعريبها واستعمالها لها، ثم نزل القرآن على ذلك.

إذاً هذا القول الثالث قول متوسط، القول الأول ليس في القرآن ألفاظ غير عربية مطلقاً في محل النزاع غير الأعلام، القول الثاني: في القرآن ألفاظ أعجمية غير الأعلام، هذا القول يقول نعم في القرآن ألفاظ أعجمية، لكنها هذه الألفاظ الأعجمية أصلاً كانت عند نزول القرآن يستعملها العرب، وإنما كان أصلها أعجمياً واستعملها العرب ودرجوا عليها، وقد نزل القرآن بلغتهم فنزل بها لأنها هي اللغة الدارجة ذلك الوقت، إذاً عربتها العرب واستعملتها في لغتها فأصبحت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها، ثم نزل القرآن على ذلك، هذا القول هو قول المفسر ابن عطية المعروف صاحب التفسير، وغيره من العلماء، وذهب إليه ابن قدامة فيما يظهر من كلامه، لأن كلامه لم يصرح بهذا، لكن الذي يظهر من خلال كلامه وما ساق من أدلة وما ساق من كلام ومناقشات أنه يذهب إلى هذا القول، وهذا القول يجمع بين القولين السابقين، **وهو الذي يترجح لي والله أعلم**.

أدلـــة الأقـــوال:

أصحاب القول الأول استدلوا بجمع من الأدلة أذكر منها ثلاثة:

الدليل الأول: هؤلاء الذين يقولون ليس في القرآن لفظة بغير العربية سوى الأعلام، استدلوا على ذلك بأدلة، الدليل الأول لهم قوله سبحانه وتعالى:{**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ**}

وجه الدلالة من ذلك: أنه في هذه الآية بيَّن أن القرآن ليس بأعجمي؛ لأن لفظة (لَوْ) حرف امتناع لوجود؛ فالآية صريحة في نفي أعجمية شيء من القرآن.

مناقشة هذا الدليل:

١- نقول أن القرآن بلا شك عربي، ووجود قلة نادرة من الألفاظ الأعجمية لا يمنع من وصفه بالعربية.

٢- أن المنفي إنما هو وجود التراكيب والأساليب الأعجمية في القرآن، وهذا ما اتفقنا على عدم وجوده، أما وجود الألفاظ الأعجمية القليلة فلا ينكر.

٣- أن نفي وجود الألفاظ الأعجمية في القرآن محمول على الألفاظ التي تستعملها العرب ولم تعَرِّبها ولم تصبح من لسانها، وأما ما عربته العرب واستعملته ثم نزل القرآن به بعد الاستعمال فهو مما لا ينكر، هذه الوجوه الثلاثة تصلح وكل منها صالح لمناقشة هذا الدليل.

الدليل الثاني: الذين يقولون إنه لا يوجد في القرآن ألفاظ غير عربية سوى الأعلام، قوله جل وعلا: {**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**} وقوله: {**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ**}ونحوها من الآيات التي تنص صراحة على عربية القرآن، وجه الدلالة من هذه الآيات نقول: أن هذه الآيات تدل على أن القرآن عربي محض، وهذا ينفي أن يكون فيه ما هو أعجمي.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل من الوجوه الثلاثة السابقة تماماً؛ فنجريها على ما جرينا عليه في مناقشة الدليل السابق.

الدليل الثالث: قالوا إن الله تحدى كفار العرب، تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله، ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم، ثم لو كان من القرآن ما ليس من لسان العرب لاتخذوه حجة على العجز عن الإتيان بمثله لعجمته، في قوله تعالى: {**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**}، أن يأتوا بعشر سور من مثله كما في قوله تعالى: {**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ**

صَادِقِينَ} هذا موجود، ولو كان القرآن فيه ما هو أعجمي، لقالوا والله نحن نعجز لأنه ليس من لساننا، هذه ألفاظ أعجمية موجودة فيه ما نعرفها؛ فنحن لنا عذر بعدم الإتيان بمثله، أو بعشر آيات منه، أو نحو ذلك مما ورد فيه التحدي.

هذا الدليل يمكن أن يناقش بأن نقول: أن نفي وجود الألفاظ الأعجمية في القرآن محمول على الألفاظ التي تستعملها العرب ولم تُعَرِّبها، وأما ما عربته العرب واستعملته ثم نزل القرآن به بعد الاستعمال فهو مما لا ينكر، يمكن أن يقال لهم الآن هذه الألفاظ أصلاً كانت مستعملة عند العرب، ونزل القرآن بها؛ فلا معنى للاعتراض بهذا الدليل.

أدلة القول الثاني: الذي يرى أن في القرآن ألفاظ أعجمية استدلوا بجمع من الأدلة أيضاً منها ما يلي:

الدليل الأول لهم: قالوا إن القرآن اشتمل على ألفاظ كثيرة غير عربية فمثلاً: نَاشِئَة (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ) سورة المزمل ٨ نَاشِئَة قالوا أصلها حبشي، ولفظة: (إستبرق) و(سجيل) قالوا: أصلها فارسي، و(مشكاة) قالوا أصلها هندي، و(قسطاس) قالوا: أصلها رومي، وغير ذلك من هذه الألفاظ الواردة، قالوا هذه بين أيدينا الآن ألفاظ غير عربية موجودة في القرآن، ومعروف هي بلسان من؛ فلا معنى للإنكار بعد ورودها.

يمكن أن نناقش هذا الدليل فنقول: أن هذه الكلمات المذكورة قد عربتها العرب واستعملتها قبل نزول القرآن، ثم جاء القرآن بعد ذلك بما هو مشتهر ومعروف في لسان العرب؛ فهي عربية الاستعمال وإن كانت أعجمية الأصل، فنعم كما قلتم هي أصلها فارسي، أصلها هندي، أصلها رومي، أصلها كما ذكرتم، نعم، لكن العرب استعملوها ونزل القرآن بعد استعمال العرب لها وإلفهم لها وتداولها بينهم.

القول الثالث: دليله الجمع بين القولين السابقين وفيه حمل أدلة كل قول على محمل حسن؛ فنحمل أدلة المثبتين للألفاظ الأعجمية في القرآن على أصل اللفظة، الذين قالوا أن في القرآن ألفاظ أعجمية نقول: نعم أصلها أعجمي، هذه الألفاظ التي ذكرتموها أصلها أعجمي ونحن لا نخالف في ذلك، ونحمل أدلة النافين على واقع اللفظة عند نزول القرآن وأنها عربية الاستعمال وقد اختلطت بألفاظ العرب فأصبحت من لغتهم، وبهذا نكون قد حاولنا الجمع بين أدلة كلا القولين، وهو الذي ذكرت لكم أنه الراجح فيما أعلم وفيما يبدو، والله أعلم.

مسألة: المحكم والمتشابه في القرآن

قبل أن أدخل إلى الكلام عنها أبين ما معنى المحكم، وما معنى المتشابه من حيث اللغة، ثم أدخل إن شاء الله إلى تحرير محل النزاع الذي يتضح به المعنى الاصطلاحي لكل من المحكم والمتشابه، والخلاف هنا هو معنى الإحكام والتشابه في الاصطلاح في الاستعمال القرآني، ما معنى الإحكام والتشابه؟ قد ورد في القرآن لفظة الإحكام ولفظة التشابه فما معناها؟ أذكر قبل ذلك قبل أن أبين معناها الذي اختلف فيها أهل العلم، أذكر معناها في اللغة مما هو متفق عليه ووارد في اللغة ولا ينكر، ثم أعود إن شاء الله إلى الكلام عن معناها في الاصطلاح.

المحكم في اللغة: على وزن مُفْعَل، وهو يطلق في اللغة على عدة معاني فيطلق المحكم على المتقن، ويطلق الإحكام على الفصل، وعلى القضاء، وعلى المنع وغيرها من المعاني، إذاً من معاني الإحكام في اللغة الإتقان، الفصل، القضاء، المنع، وغيرها.

والمتشابه في اللغة: مأخوذ من الشَّبَه، بتشديد الشين وفتح الباء، والشِّبْه بتشديد الشين وكسرها مع سكون الباء.

وهو يطلق في اللغة على عده معان أيضاً، منها المشاركة في معنى من المعاني، شيء يشبه شيئاً يعنى يشاركه في معنى من المعاني، وأيضاً يطلق على معنى الالتباس اشتبه هذا الشيء بهذا الشيء يعنى التبس، إذاً يطلق على معنى المشاركة، ويطلق على معنى الالتباس.

تحرير محل النزاع في معنى المحكم والمتشابه الوارد في كتاب الله تعالى:

دلت بعض الآيات على أن القرآن كله محكم، وذلك مثل قوله تعالى: {**الَر * كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**} فقد وصفت الآيات بأنها أُحكمت.

وفي مقابل ذلك دلت آيات على أن القرآن كله متشابه، كقوله تعالى: {**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا**}إذاً وُصف القرآن بأنه متشابه.

كما دلت آية آل عمران التي هي موضع النزاع في المسألة، على أن القرآن منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، وهي في قوله جل وعلا: {**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**}، إذاً هذه الآية دلت على أن من القرآن ما هو محكم ومنه ما هو متشابه.

وفي الحقيقة لا تعارض بين هذه الآيات؛ لأن **معنى كون القرآن كله محكماً هو:** اتصاف جميعه بالإحكام الذي هو الإتقان؛ فإن جميع القرآن في غاية الإتقان في ألفاظه ومعانيه وأخباره، وهو في غاية البلاغة والفصاحة والإعجاز والسلامة من جميع العيوب، وهذا معنى كونه محكماً كله.

ومعنى كون القرآن كله متشابهاً: أن آياته يشبه بعضها بعضاً في الإعجاز والصدق والعدل والسلامة من جميع العيوب، إذاً معنى كونه متشابهاً أن آياته تشبه بعضها بعضاً في هذه الأمور، فتشبه بعضها بعضاً في إتقانها، في جزالة ألفاظها، وقوة معانيها وفي سلامتها من جميع العيوب، في صدقها وفي عدلها، في إعجازها، هذا معنى كون القرآن كله محكماً وكون القرآن كله متشابهاً.

أما **معنى أن من القرآن آياتٌ محكمات، ومنه آيات متشابهات** -وهذا المعنى هو الوارد في آية آل عمران- **فهو محل نزاع بين أهل العلم في تعريف المحكم والمتشابه في هذه الآية**، إذاً موطن النزاع بين العلماء هو معنى الإحكام والتشابه في آية آل عمران، ومعنى أن منه آياتٌ محكمات وأخر متشابهات اختلف فيها أهل العلم اختلافاً كثيراً، **وسبب الخلاف هنا** هو الخلاف في نوع الواو الواردة في قول الله تعالى: {**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**}) **الواو هنا في (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)** هل هي عاطفة أو استئنافية؟ هذا هو سبب الخلاف بين أهل العلم في معنى الإحكام والتشابه في الآية، وقد اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال كثيرة.

الأقوال في معنى الإحكام والتشابه:

القول الأول: أن المراد بالمحكم هو المفسَّر، وهو الذي لا يحتاج إلى غيره لبيانه، والمراد بالمتشابه هو المجمل الذي يحتاج إلى بيان، وهذا قول القاضي أبي يعلى الحنبلي، وأبي الخطاب تلميذ أبي يعلى، وأبي إسحاق الشيرازي وغيرهما.

القول الثاني في المسألة: أن المراد بالمحكم ما عَرف معناه الجميع، كالآيات التي لا تعارض بينها وبين غيرها، والمراد بالمتشابه هو الذي يَغْمُضُ عِلْمُه على غير العلماء المحققين، هو ما لا يعلم معناه إلاَّ العلماء المحققين، كالآيات التي ظاهرها التعارض وتحتاج إلى علماء محققين يحررون الكلام فيها، ويحررون التعارض فيها.

مثل ماذا؟ مثل قوله جل وعلا: {**هَذَا يَوْمُ لا يَنطِقُونَ**}وفي آية أخرى: {**قَالُواْ وَاللّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ**}وفي أخرى: {**قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا**} هنا في الآية الأولى يقول: {**هَذَا يَوْمُ لا يَنطِقُونَ**} يعني ما فيه أحد يتكلم، في الآيتين التاليتين اللتين ذكرتهما قبل قليل: {**قَالُواْ وَاللّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ**} إذاً تكلموا، هناك يقول: {**يَوْمُ لا يَنطِقُونَ**} وهنا تكلموا: {**قَالُواْ**

وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ} وفي الثانية: {**يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا**}، إذاً فيه آية تنفي الكلام والنطق، وفيه آيتين تبين أنهم تكلموا، هنا غير المحقق غير العالم ما يدري وجه الجمع بينهما، يكون عنده تعارض، لكن العلماء المحققين قد أزاحوا الإشكال في مثل هذه المواضع، مثلاً بعض أهل التفسير يقول مثلاً: أن هذا يكون في حال وهذا يكون في حال، يوم القيامة يوم عصيب، منذ أن يبعثون في القبور إلى أن يدخل أهل النارُ النار وأهل الجنةِ الجنة نسأل الله أن يجيرنا وإياكم من النار، يكون الموقف عصيب وطويل وحالات ومواقف كثيرة؛ فمرة لا ينطقون ما يستطيعون، بل لا ينظر أحد إلى أحد؛ كما قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعائشة رضي الله عنها، ويأتي أوقات ينطقون إن أراد الله لهم النطق، هذان القولان، القول الأول والثاني في المسألة.

الحلقة(٢٤)

سبق أن ذكرنا قولين من أقوال أهل العلم في مسألة معنى الإحكام والتشابه، وبقي أن نبين بقية الأقوال أعود فأختصر هذين القولين:

- **القول الأول:** أن المحكم هو المفسر، وهو الذي لا يحتاج إلى بيان، والمتشابه هو المجمل.
- **القول الثاني:** أن المحكم هو ما عرف معناه الجميع جميع الناس، لأنه لا تعارض فيه ولا تعارضه آيات آخر أو نحو ذلك، وأن المتشابه فهو ما يعرفه العلماء المحققين كالآيات التي ظاهرها التعارض.
- **القول الثالث:** في المسألة أن المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور مثل"آلم" "آلر" "كهيعص" "حم" وغيرها من الآيات التي تبدأ بهذه الحروف المقطعة، وأن المحكم ما عدا ذلك، إذاً المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما عدا ذلك من القرآن، هذا قول قال به بعض العلماء، وهو قول يجعل الحروف المقطعة هي المتشابه لأننا لا نعرف معناها، وأما المحكم فإنه الباقي لأنه واضح ومعلوم بالنسبة لمن تصدى له من العلماء ومن غيرهم ممن يقرأ تفسير كتاب الله جل وعلا، إذاً المتشابه هي الحروف المقطعة، والمحكم ما عدا ذلك من القرآن الكريم.
- **القول الرابع:** أن المحكم هو الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه هي القصص والأمثال، وقد ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم، وإنما قالوا ذلك من معنى التشابه في اللغة، فيقولون لأن القصص والأمثال تكون عند الأمم السابقة، وهي عند من بعدهم يشبه بعضها بعض، إذا قالوا القصص والأمثال سواء كان من الأمم السابقة أو اللاحقة يشبه بعضها بعضا في الغالب، فكان أن أخذوا المعنى اللغوي للمتشابه وقالوا معناه التشابه والتشارك إذاً فالقصص والأمثال متشابهة و تشترك فيها الأمم، أو يعني قريبة كالقصص التي مثلاً مضت على قوم عاد مضت على قوم هود مضت على قوم صالح مع اختلاف بسيط فيما حصل واقعة، لكن مثلاً دعوة نبي الله نوح لاقت معارضة وكان لها أنصار قليلون، ثم حصل النكاية بهؤلاء الكفار المعاندين، كذلك عاد وهود وغيرهم وقوم صالح، فالتشابه هنا قالوا القصص والأمثال فيها نوع تشابه إذا فهي متشابهة، وأما الوعد والوعيد والحرام والحلال فهذا لا يشبه بعضها بعضاً، فتكون محكمة لأن الشرائع تختلف من شريعة إلى أخرى، فالمحكم هو الحلال والحرام والوعد والوعيد والمتشابه القصص والأمثال على هذا القول.
- **القول الخامس:** أن المراد بالمحكم ما عُرِف المراد به وفُهم معناه وتفسيره، والمراد بالمتشابه ما استأثر الله بعلمه، وقد استدل أصحاب هذا القول على ما ذهبوا إليه بالآية في سورة آل عمران التي ورد فيها تصنيف الإحكام والتشابه، وقد قرأ جمهور القراء من الصحابة فمن بعدهم بالوقف في قوله تعالى: "إلا الله" وأن الواو بعدها استئنافية "و الراسخون" مبتدأ، وقوله تعالى: "يقولون آمنا به" خبر والوقف في قوله تعالى: "إلا الله" وقف تام، أي وقف على ما تم معناه {**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ**

عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ} قف، وقف تام "والراسخون" الواو هنا استئنافية يعني تستأنف بعدها كلاماً جديداً، الراسخون مبتدأ ليست معطوفة على لفظ الجلالة الله، بل هي الآن جملة استئنافية الواو هنا استئنافية والراسخون مبتدأ {**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**} فهذا رأيهم وهذا دليلهم وهذا القول قال به بعض الصحابة كجابر رضي الله عنه، وبعض التابعين كالإمام الشعبي وقال به سفيان الثوري، ووصفه الأمام القرطبي صاحب التفسير بأنه أحسن ما قيل في المتشابه، وهو قول جمهور أهل العلم سلفاً وخلفاً، ورجحه ابن قدامة رحمه الله، وهو الذي يترجح لي والله أعلم، **ودليلهم آية آل عمران السابقة.**

وقال أصحاب هذا القول أن هناك قرائن لفظية ومعنوية تدل على أن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه.

القرينة الأولى: التي تدل على صحة هذا القول وأن المراد بالتشابه ما استأثر الله بعلمه والمراد بالمحكم ما عُرف معناه سواء عرفه العلماء أو غيرهم، القرينة الأولى أنه لو أراد عطف الراسخين على لفظ الجلالة لقال: (ويقولون آمنا به) بالواو وهذه قرينة لفظية يعني{ **هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** }إلى قوله { **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**} لو أراد أن الراسخين يعلمون تأويله لقال: ويقولون آمنا به، يعني إذا كان الكلام {**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**}،يعني الله هو الذي يعلم والراسخون يعلمون لو كان المتشابه معلوم لقال: (ويقولون آمنا به) ما قال: {**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**} لكان لا معنى لهذا الكلام، لو أراد أن المتشابه مما يعلمه الراسخون في العلم لأتى بلفظة الواو هنا عند ويقولون آمنا به حتى يكون الكلام في سياق جيد، هذه القرينة الأولى وهي قرينة لفظية، ولو تُؤملت لعُلم أنها قوية.

القرينة الثانية: وهي قرينة معنوية أن الله ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك معلوما للراسخين لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً الله قال: {**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ**} هذا ذم إتباع ما تشابه منه {**ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ**} إذن ابتغاء تأويله هذا المتشابه مذموماً صاحبه، فلو كان هؤلاء العلماء الراسخون يعلمون أو لو كانوا يعلمونه لكان مبتغي تأويله ممدوح لا مذموم، وقد ذمهم الله جل وعلا في هذه الآية.

القرينة الثالثة: هي قرينة معنوية أيضاً أن قولهم "آمنا به" يدل على نوع تسليمٍ لشيء لم يقفوا على معناه.

هذا الذي يتضح من الآية {**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ**} قف {**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**} فكأنهم شيء ما يعلمون تأويله فيفوضون أمره إلى الله، وهذا الواضح من الآية، هو الذي يمشي مع سياق الآية، أن قولهم آمنا به يدل على نوع تسليم لم يقفوا على معناه لاسيما وأنهم أتبعوا ذلك بقولهم {**كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**} أي المحكم والمتشابه، فذكرهم لربهم هاهنا يدل على الثقة به والتسليم لأمره، إذن {**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**} أي المحكم والمتشابه، ففيه نوع تسليم وتفويض يفهم من الآيات ولا يمكن دفعه، فهذا أيضاً قرينة قوية على أن المراد بالمتشابه هو ما استأثر الله بعلمه ولا يعلمه العلماء ولا غيرهم.

القرينة الرابعة والأخيرة: أن لفظة "أما" في قوله تعالى: {**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ**} هي لتفصيل وتقسيم الجمل كما هو معلوم،

وذكرهم لهذه اللفظة في {الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} مع وصفه إياهم بإتباع المتشابه وابتغاء تأويله يدل على وجود قسم أخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون في العلم، ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل، الآن قوله جل وعلا {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ}، أين القسم الثاني؟

القسم الثاني: هم هؤلاء الذين سيأتون "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" هم القسم الثاني {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} لا يبتغون تأويله مثل القسم الأول، لأن هذا مما أستأثر الله بعلمه.

هذه القرائن الأربع ومنها القرينة الأولى اللفظية والقرائن الثلاث الباقية المعنوية التي في المعنى وليست في اللفظ فحسب، هذه القرائن تدل حقيقة دلالة قوية على أن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، والمحكم هو ما يمكن أن يُعلم ويُفهم ويُعرف المراد منه، والله أعلم.

تنبيه :قد يفهم من كلام ابن قدامة رحمه الله وهو لا يقصده رحمه الله رحمه واسعة، لكن لابد أن أبين ما دام أن المرجع الأصيل لنا هو روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة رحمه الله المقدسي المتوفى سنة عشرين وستمائة، فلا بد من التنبه لبعض ما كتب رحمه الله مما قد يفهم خطأ.

المؤلف رحمه الله قال في أثناء هذه المسألة: والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله، كقوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} و {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ} {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}وغيرها من الآيات، فهذا الكلام حقيقة من ابن قدامة لم يقصد فيه الإطلاق أن المتشابه هو آيات الصفات، لم يقصد هذا رحمه الله، وإنما أراد أن يبين أن كيفية هذه الصفات هي من المتشابه، وهو رأيه ورأي أهل السنة كما هو معلوم، فالحق في ذلك هو التفصيل، وهو أن آيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بمعنى الذي استأثر الله بعلمه من غير تفصيل، فإن معناها معلوم في اللغة وليس متشابهاً، أما كيفيتها فهي المتشابهة يعني كيفية اتصاف الله جل وعلا بها فهي التي ليست معلومة لنا وهي ما استأثر الله بعلمه، فمنهج أهل السنة والجماعة في آيات الصفات أن معناها معلوم، وأما كيفية اتصاف الله بها فهو المجهول بالنسبة لنا، وعندما يقول ابن قدامة أن المتشابه هو ما ورد في صفات الله سبحانه وتعالى يقصد في الكيفية لا بإطلاق، لأن هذا الإطلاق هو تفويض، فالمفوضة يرون تفويض المعنى والكيفية فيقولون نحن لا نعلم اليد ما هي، ولا نعلم كيفية اتصاف الله بها فيفوضون الجميع.

وأهل السنة لا، المعنى معلوم كما قال مالك وأم سلمة وغيرهم من السلف الكرام، وأما الكيف فهو المجهول، فإذاً فسرنا المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه ولم يعلمه الخلق، كانت كيفية الاتصاف بهذه الصفات داخلة في المتشابه بخلاف معنى الصفات، فصفات الله جل وعلى محكمة من جهة ظهور معناها لنا، معناها في اللغة معلوم، أما كيفية اتصاف الله بها وكيفيتها وحقيقتها فهي من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله جل وعلى.

ومثال ذلك صفة الاستواء -حتى يفهم المراد- صفة الاستواء مثلاً معروفة المعنى لنا، فاستوى على الشيء في لغة العرب يعني ارتفع واعتدل وعلا، فالاستواء يدل على العلو والارتفاع والاعتدال هذا معلوم، ولذلك من أدلة أهل السنة على علو الله جل وعلا هذه الآية {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} ونحوها من الآيات أما كيفية اتصاف الله جل وعلا بهذا المعنى فإنه مما لا يعلمه إلا الله كما أوضح ذلك الإمام مالك رحمه الله وغيره من أهل السنة، وروي عن أم سلمة رضي الله عنها وأرضاها زوج النبي ﷺ، مالك وأم سلمة وغيرهم من أهل السنة معروفة المقالة المشهورة عنهم، يقول مالك رحمه الله بما نصه: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول (لا نعقله) والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)، وكما قلت أن هذا أيضاً القول أثر عن

أمنا أم سلمة رضي الله عنها، وكذلك أُثر عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ الإمام مالك وهو قول أهل السنة في المسألة.
إنما أحببت التنبيه حقيقة على هذا الأمر لئلا يفهم كلام بن قدامة رحمه الله على أنه يرى التفويض، فحاشاه وهو من أئمة أهل السنة كما هو معلوم، لكن كلامه نحمله كعادة أهل السنة في حمل كلام الناس على أحسن المحامل، يحمل كلام ابن قدامة رحمه الله على أن مراده بقوله: "**المتشابه ما ورد بصفات الله**" يعني كيفية اتصاف الله بها، فهي مما استأثر الله بعلمه، أما معنى هذه الصفات فمما هو معلوم ومعروف في اللغة ويعلمه كل من نطق باللغة، ولا معنى لإنكاره، وإنما ورد إنكاره عن أهل التفويض، وهم فرقة مبتدعة ليسوا من أهل السنة والجماعة في باب الصفات.

النســـخ

النسخ في اللغة يطلق على معنيين:

١- الرفع و الإزالة، رفع شيء أو إزالته بالكلية.
٢- النقل والتحويل، تنقل شيء وتحوله من مكان إلى أخر.

المعنى الأول اللغوي وهو الرفع والإزالة هو على نوعين:

رفع وإزالة إلى بدل، ورفع وإزالة إلى غير بدل، هذا كله من حيث اللغة، فالرفع والإزالة إلى بدل: أي أن يقوم غيره مقامه، نحو قولهم "نسخ الشيب الشباب" فهذا المعنى فيه رفع وإزالة إلى بدل، ذهب الشباب ذهب السواد وجاء البياض جاء الشيب فهو رفع وإزالة إلى بدل، كذلك قولهم "نسخت الشمس الظل" أي أذهبته وحلت محله، راح الظل وجاءت الشمس، ومنه قوله جل وعلا: {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**} ذهبت الآية المنسوخة وأتت الآية الناسخة، هذا من حيث اللغة الرفع والإزالة هو على نوعين إلى بدل، والرفع والإزالة إلى غير بدل.
إلى غير بدل: أي ألا يقوم غيره مقامه، ومنه قولهم "نسخت الريح الأثر" أي أبطلته وأزالته، فهل حل محله شيء؟ لا، ذهب الأثر، ومنه قول العجاج:
إذا الأعادي حسبونا نخنخوا***بالحدر والقبض الذي لا ينسخ
ومنه قوله تعالى: {**فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ**} في وساوس ومشاكل تنسخ، فينسخ الله ما يُلقي الشيطان، تذهب ويبقى الأمر على ما كان عليه، إذن نسخٌ رفعٌ وإزالة إلى غير بدل.

المعنى الثاني في اللغة للنسخ النقل والتحويل

ما زلنا في المعاني اللغوية في النسخ وهو نوعان: نقل مع عدم بقاء الأصل، أي مع عدم بقاء الأول، وهذا كالمناسخات في المواريث فإنها تنتقل من قوم إلى قوم مع عدم بقاء الأول، فتنتسخ ذهب الأول مات، ومنه سمي قوم من المبتدعة المتناسخة لأنهم زعموا أن الأرواح تنتقل من هيكل إلى هيكل ومن قالب إلى قالب.
النوع الثاني من النقل والتحويل: نقل مع بقاء الأول كنسخ الكتاب ومنه قوله تعالى: {**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**} أنا إذا أخذت الكتاب ونسخته هل يبقى الأول؟ نعم يبقى، أنا نسخت، إذن نقلت مع بقاء الأول، واختلف الأصوليون حقيقة في إطلاق هذين المعنيين على النسخ هل هو بطريق الحقيقة أو المجاز؟ وقد قلنا سلفاً أن الذي يترجح أنه ليس في اللغة حقيقة ومجاز بل كلها استعمالات عربية على وجه الحقيقة وتعرف بسياقها وسباقها وبالقرائن الواردة التي توضحها، لكن على الخلاف الموجود اختلف الأصوليون في إطلاق هذين المعنيين على النسخ هل هو بطريق الحقيقة أو المجاز على أقوال:
الأول: قول الجمهور أنه حقيقة في الإزالة، ومجاز في النقل.

القول الثاني: أنه حقيقة في النقل ومجاز في الإزالة، وهو قول القفال الشاسي.
القول الثالث: أنه مشترك لفظي بينهما لاستعماله فيهما، وهو قول القاضي الباقِلّاني وعبد الوهاب والغزالي.
والقول الرابع: أنه مشترك معنوي بينهما أي: متواطئ، وهو قول بن المُنَيِّر المالكي المتوفى سنه٦٨٣هـ.

الحلقة (٢٥)

اختلف العلماء في تعريف النسخ في الاصطلاح اختلافاً كبيراً، وسبب اختلافهم بحسب ما يبدو لي يرجع إلى أمرين:
الأمر الأول: إن البعض عرفه باعتبار الناسخ، والبعض عرفه باعتبار النسخ ذاته.
والصحيح الذي ينبغي هو أن يعرف حسب الأمر الثاني وهو باعتبار النسخ ذاته، إذ أن الناسخ دليل النسخ لا النسخ ذاته.
الأمر الثاني: من أسباب الخلاف في تعريف النسخ: هو اختلاف العلماء في النسخ هل هو رفعٌ أو بيان، وهذا الأمر مهم جداً لأنه يترتب عليه خلاف قوي في تعريف النسخ، لذلك الذي يظهر أنني سوف أبين الخلاف فيه أولا قبل أن أنتقل إلى تعريف النسخ في الاصطلاح، وقبل أن أبين أن النسخ هل هو رفع أم بيان يحسن أن أبين أولاً ما معنى الرفع وما معنى البيان.
ابن قدامة رحمه الله يقول: "**الرفع** هو إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتاً" فلولا وجود الناسخ لبقي الحكم السابق كما كان، لكنه زال لوجود الناسخ على وجه لولاه لبقي ثابتا.
أما البيان فمعناه فإن الحكم الأول مثل آية المصابرة التي فيها وجوب مصابرة الواحد لعشرة، ونسخت بأن الواحد للاثنين يصابر، أما ما دون ذلك فلا، فهنا الحكم الأول وهو مصابرة الواحد لعشرة يقولون قد انتهى بذاته في ذلك الوقت، أي انتهى وقته، ثم حصل بعده حكم أخر بياناً له.
ومثال ذلك من استأجر داراً سنة، فتمت هذه السنة، فيقال قد انتهى عقد الإجارة ولا يقال ارتفع، هذا بيان لأن المدة محددة سنة فانتهت ويقال انتهت ولا يقال ارتفع عقد الإجارة.
أما لو انهدمت الدار في أثناء السنة أو فسخ العقد في أثنائها لأي سبب من الأسباب قبل تمام المدة فيقال ارتفع العقد ولا يقال انتهى، لأن باقي له مدة، إذن فالقضية الأولى بيان والثانية رفع، إذن انتهاء مدة العقد هذا يسمى بيان، وارتفاع العقد قبل انتهاء مدته هذا يسمى رفع.
فماذا يقول الذين يقولون أن النسخ بيان يقولون أصلاً الحكم الشرعي هذا المنسوخ أصلاً له وقت محدد، انتهى وقته وجاء الناسخ ليبين لنا أن هذا وقته انتهى، والآن هذا الحكم الشرعي الجديد.
أما أصحاب الرفع فيقولون هذا الحكم الشرعي المنسوخ: الأصل فيه البقاء، ونحن ما ندري هل هو بقاء إلى أمد الدنيا أو محدد أو غيره، لا، عندنا حكم شرعي مطلق فجاء رفعه، أصل المدة هذه باقية فهو مطلق فجاء الناسخ ورفع حكمه، فهو رفع إذاً.
لعل بذلك يتضح الفرق بين الرفع والبيان، ولو تصورتم مسألة إيجار الدار لوضح الأمر.
وسأعيد مرة أخرى لأنه يترتب على فهم الفرق بين الرفع والبيان كل ما سيأتي إن شاء الله، من استأجر داراً سنة، تمت هذه السنة، انتهى عقد الإجارة، هذا بيان لاكتمال المدة.
مثله مثل الحكم الذي يأتي ويكون محدد الوقت، مثلا الصيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، إذا غربت الشمس يفطر الصائم: هل هذا نسخ؟ هذا ليس نسخ بل هو بيان، لأنه محدد بفترة، فلا نقول جاءت آية فنسخت آية الصيام في

المغرب، فالصيام محدد إلى وقت المغرب وجاء وقت المغرب فانتهى مدة الصيام فحينئذ هذا بيان لمدة الصيام.
أما الرفع فيتصور في هذا المثال بأن العقد سنة، وبعد مضي أربعة أشهر انهدمت الدار، أو حصل مطالبة المالك بفسخ العقد لأي سبب من الأسباب، إذن حصلت الإقالة أو التراضي على فسخ العقد، ماذا يحصل؟ رفع العقد ما انتهى.
وهذه وجهة نظر القائلين بأن النسخ رفع، يقولون الحكم الشرعي مطلق، آية المصابرة مثلا مطلقة، كل الآيات المنسوخة مطلقة، الأصل في التوجه إلى بيت المقدس أنه باقٍ مطلق، فلما جاءت الآية الناسخة رفعت الحكم مع إمكانية أن يستمر أبد الآباد، فأنا ما أعرف أن آية القبلة بالتوجه إلى بيت المقدس أو آية المصابرة بأن لها وقت محدد، لا، هي مطلقة، فالناسخ جاء ليرفع هذا الإطلاق ويأتينا حكم شرعي وينسخ الحكم الشرعي السابق.
وبعد هذا نقول **اختلف العلماء في النسخ هل هو رفع أو بيان على ثلاثة أقوال:**

- القول الأول: النسخ رفع، وبهذا قال جمهور الأصوليين و اختاره بن قدامة رحمة الله.
- القول الثاني: أن النسخ بيان، ونسب هذا إلى الفقهاء، وقال به بعض الأصوليين كالرازي والبيضاوي والجويني والقرافي وغيرهم.
- القول الثالث: التفصيل وهو أن النسخ بيان لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع، وهو رفع لذلك الحكم بحكم آخر بحق المكلفين، على ما كان معلوما عندهم لو لم ينزل الناسخ، إذن يفرقون بين الشارع وبين المكلف، فبالنسبة للشارع فهو بيان لأنه يعلم، فالله تعالى يعلم ما كان وما سيكون فهو لا يخفى عليه شيء فيعلم سبحانه أنه سيجعلنا نتجه إلى بيت المقدس برهة من الزمن ثم ينسخه في وقت يعلمه، ويعلم أنه سيكلفنا بآية المصابرة فيصابر الواحد للعشرة في وقت يعلمه ويأتي قوله تعالى {**الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ**} فأصبحت المصابرة من الواحد للاثنين، إذن يعلم هذا جل وعلا، أما المكلف فلا يعلم فهي في حقه رفع، والحقيقة أن هذا القول لا يخرج عن القول الأول، لأن أصحاب القول الأول الذين يقولون أن النسخ رفع إنما يريدون به في حق المكلف، أما الله جل وعلى فلاشك أنه يعلم بالناسخ والمنسوخ ومتى سيكون النسخ وما إلى ذلك، فأتصور أن هذا القول الثالث لا يخرج عن القول الأول فيما يظهر، وهذا القول الثالث بالتفصيل نقل عن أبي زيد الدبوسي وعليه الحنفية كما في كتبهم المشهورة.

تعريف النسخ في الاصطلاح:

أول هذه التعريفات مما ذكره ابن قدامة رحمه الله قوله -هو نقله عن بعض المعتزلة ونسب إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي المعروف صاحب كتاب المغني-: **النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا.**

ويمكن أن يناقش هذا التعريف من وجوه:
الوجه الأول: أن هذا تعريف للناسخ الذي هو الخطاب، لا تعريف للنسخ ذاته الذي هو رفع الحكم أو اللفظ، فالأولى أن يعرف النسخ لا الناسخ.
الأمر الثاني: الذي يلحظ على هذا التعريف أيضا أنه غير جامع، إذ قد يكون النسخ بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع أنه ليس بخطاب، وهو يقول هو "الخطاب الدال" طيب إذا كان فعل هذا لا يشمله التعريف، إذن هذا التعريف غير جامع، إذ قد يكون النسخ بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع أنه ليس بخطاب، كنسخ الوضوء مما مسته النار بأكل الشاه ولم يتوضأ، ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه أكل شاه ولم يتوضأ، هذا يقول فيه بعض أهل العلم هذا ناسخ لقوله صلى الله عليه

وسلم (**توضؤا مما مست النار**).

وكذلك قد يكون النسخ بإقرار الرسول صلى الله عليه وسلم أو بأحد المدارك التي ليست بخطاب، إذن هذا التعريف يؤخذ عليه أنه غير جامع.

الأمر الثالث: الذي يؤخذ على هذا التعريف قولهم "**مثل** الحكم الثابت" لماذا لم يقل في التعريف "الحكم الثابت" مباشرة دون كلمة (مثل)؟ فلا معنى للمثلية هنا لأن النسخ إنما رفع الحكم الثابت نفسه لا مثله.

إذن أقول في بيان الاعتراض على هذا التعريف أنه يَرِدُ عليه: أنه لا يتم نسخ الحكم -على هذا التعريف- إلا برفع جميع المماثلات له وهذا ما ليس بصحيح، قد يرفع الحكم ولا ترفع مثيلاته، فلا معنى لقوله "**مثل** الحكم الثابت" ويلاحظ على تعريف المعتزلة هذا أو بعضهم ومنهم عبد الجبار بأنهم قالوا أن "النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زال على وجه لولاه لكان الحكم ثابت" ولم يقولوا "الحكم الثابت" مباشرة، فالمنسوخ عندهم هو "**مثل** الحكم الثابت" وليس الحكم الثابت نفسه، بينما هو عند غيرهم الحكم الثابت نفسه.

والمعتزلة قالوا ذلك لأمرين يتعلقان بمعتقد المعتزلة، وأنا أقول أن الأصول لا يمكن تدريسها بمعزل عن العقيدة، وقد يخطئ كثير من الناس إذا أراد أن يدرس أصول الفقه في معزل عن العقيدة، لأنها أصول وليست فروع، والفروع لا تظهر فيها العقائد، أما الأصول فتظهر فيها العقائد في الغالب، لذلك المرء عندما يتصدى للكلام عن أصول الفقه يجب أن يكون متفطنا للقضايا العقدية التي يختارها بعض العلماء من أهل الأصول ممن كان لهم توجه في اعتزال أو الأشعرية أو غيرها، فإن أحيانا كثيرة تكون اختياراتهم نابعة من معتقداتهم، وهذا ما قد لا يتفطن له كثير من الباحثين في أصول الفقه، فينبغي تأمله والتنبه له كثيرا.

هنا مثلا لماذا يقولون "مثل الحكم الثابت" ولم يقولوا "الحكم الثابت نفسه"؟

في الحقيقة إنما كان ذلك لأمرين: الأمر الأول مذهب المعتزلة في اشتراط الإرادة في الأوامر، والعلماء كما تعلمون اختلفوا اشتراط الإرادة في الأمر.

فالمعتزلة يقولون تشترط الإرادة في الأمر فكل ما أمر الله به فهو يريده ويحبه، بينما الأشاعرة لا يرون اشتراط ذلك فليس كل ما أمر الله به يريده، بل قد يأمر الله بما قد لا يريده، ومعروف أن أهل السنة قد توسطوا في هذا الأمر ووفقوا للحق فيه وفي غيره من المسائل ولله الحمد والمنة، فهم يفرقون بين الإرادة الدينية الشرعية وبين الإرادة الكونية القدرية، فتشترط الإرادة في النوع الأول (الإرادة الدينية الشرعية) في الأمر، لأن الله لا يأمر أمرا شرعيا إلا فيما يحبه، فيأمر بالصلاة والزكاة والصيام وصلة الأرحام وغيرها من الأمور.

أما الإرادة الكونية القدرية فإنها لا تشترط، فإن ما يقع في الكون من مقادير قد تكون مما يحبه الله ومما لا يحبه جل وعلا، فطاعة الطائع يحبها الله وقد تقع كوناً وقدراً، ومعصية العاصي لا يحبها الله ويبغضها وهي مقدرة كوناً وقدراً، إذن فالإرادة بالأمر إنما يشترط في الإرادة الدينية الشرعية ولا يشترط في الإرادة الكونية القدرية، هذا عند أهل السنة، وهذا في الحقيقة مبحث عقدي معروف، أردت التذكير به، وهو هنا سبب لما ذهب إليه المعتزلة هنا.

السبب الأقوى من وجهة نظري هو مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلي، فالمعتزلة يرون أن التحسين والتقبيح راجع إلى ذات الفعل ويعرف بالعقل.

والأشاعرة يرون: أنه لا حسن ولا قبح إلا بالشرع، والعقل لا مدخل له.

وأهل السنة توسطوا في ذلك يقولون: أن حسن الأفعال وقبحها ثابت بالعقل، والأفعال منها ما هو حسن وقبيح يعرفه العقلاء، لكنّ تَرَتُّب الأحكام من وجوب وكراهة وجواز وغيرها وتَرَتُّب الثواب والعقاب لا يكون إلا بالشرع، فيفرقون بين الإدراك العقلي لحُسْن الحَسن وقُبْح القبيح، فالناس يدركون ما ينفعهم وما يضرهم، لكن لا يجوز أن أرتب عليه حكم شرعي (كما يقول المعتزلة) وإنما مرده إلى الشرع.

لذلك قضية النسخ أنه إذا حصل النسخ يرفع الحكم الشرعي، يقول المعتزلة لماذا أمر الله بالأشياء؟ قالوا لأنها حسنة في ذاتها، يعني الله أمر بالأشياء لأنها حسنة في ذاتها، ليس حسنها لأجل أمر الله بها وإنما لكونها حسنة في ذاتها فأمر الله بها، وإن نسخت لا ينقلب الحسن إلى قبيح عندهم، يعني لو قيل بالنسخ هنا لانقلب الحسن إلى غير حسن، وهذا ما لا يرونه لأنهم يقولون ذوات الأفعال حسنة في نفسها فأمر الله بها، لو كانت القضية في أوامر الله فالله يأمر بشيء ثم ينهى عنه بعد ذلك فلا إشكال في ذلك، لأن أوامره تجعل الأشياء حسنة ونواهيه تجعلها قبيحة، فإذا لم يكن ذلك العين فيه حُسن ولا قُبح ولا يُدرك فيه الحسن ولا القبح فلا إشكال على هذا القول.

لكن على قول المعتزلة يقولون أن الله أمر بهذه الأشياء، فأمره بها كشف لما فيها من حسن، ولو بعد ذلك نسخها فينقلب الحسن قبيح وهذا ما لا يصح عندهم، فلذلك يقولون في تعريفه: "هو الخطاب الدال على **مثل** الحكم الثابت" لا يقولون "الحكم الثابت" لكي لا يقعون في تقبيح الحسن، لأن الحسن عندهم والقبح ذاتي في الأشياء، هذا بالنسبة لمذهبهم وهو مذهب باطل كما هو معلوم، هذا التعريف الأول من تعريفات النسخ.

التعريف الثاني: يقول ابن قدامة وقال قوم أن النسخ: **كشف مدة العبادة بخطاب ثان**، وهذا التعريف هو على طريقة من قال بأن النسخ بيان لا رفع، وهو المنسوب إلى الفقهاء، واختاره من الأصوليين الرازي والجويني والقرافي وغيرهم، ويمكن أن يناقش هذا التعريف من ناحيتين كما ناقشه ابن قدامة رحمه الله:

الأمر الأول: أنه تعريف غير جامع، لماذا؟ لأن نسخ العبادة قبل وقتها جائز، وقد دل على ذلك الدليل، وهو أمر الله إبراهيم بذبح ابنه ثم نسخ ذلك قبل أن يذبحه {**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**}، كذلك نسخ خمسين صلاة إلى خمس صلوات وليس فيه بيان، وإنما هو رفع، إذن هذا قبل أن تبدأ العبادة، يقول "هو كشف مدة العبادة" الآن أصلا ما بدأنا في العبادة، إبراهيم الآن ما ذبح ابنه هو أمر بذبح ابنه، وفعل مقدمات الذبح، فلما رأى الله صدقه واختبره، وكان بلاء مبينا كما قال الله جل وعلا نسخه ورفعه عنه كرما منه ومنة.

كذلك في نسخ خمسين صلاة إلى خمس صلوات، لم يُصَلِّ أحد خمسين صلاة، وقبل أن يؤمر بها وتُفعلْ نُسخت، إذن النسخ لا يصح أن يقال بأنه بيان وكشف للعبادة؟ إذ أن من المنسوخات ما لم يحدد له مدة، فكيف يقال ذلك؟ إذن هذا التعرف غير جامع.

الأمر الثاني: أنه غير مانع، إذ يدخل فيه التخصيص وكذلك الغاية، فيكون مثلا قوله جل وعلا {**ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ**} على هذا التعريف نسخاً، لأن فيه كشف مدة العبادة وليس فيه معنى الرفع، وهذا لم يقل فيه أحد.

الحلقة (٢٦)

قد سبق في حلقة سابقة الكلام عن تعريف النسخ وذكرنا في ذلك تعريفين:

- ✓ **الأول:** تعريف بعض المعتزلة.
- ✓ **الثاني:** تعريف الفقهاء الذين عرفوا النسخ بأنه: كشف مدة العبادة بخطاب ثان، وقد نوقشت تلك التعريفات بما

نحسبه إن شاء الله يكفي ويشفي، وسوف نكمل بقية التعريفات، ولعل تعريف ابن قدامة الذي رجحه هو الذي سنتناوله في بدء هذه الحلقة، فابن قدامة رحمة الله عرف النسخ بأنه:

رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخي عنه.

الرفع :يقصد به ابن قدامة وغيره ممن ذكر هذا التعريف هو: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتا، لولا وجود الناسخ لبقي المنسوخ ثابتاً.

قوله" **رفع الحكم**" أي الحكم الشرعي وهو الخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا.

قوله "**رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم**" احترز به ابن قدامة عن الخطاب الدال على ارتفاع حكم البراءة الأصلية، فلا يعتبر نسخا، وإنما هذا يعتبر بداية تشريع.

قوله "**بخطاب متعلق برفع الحكم**" واحترز به عن الموت والمرض والجنون ونحوه ذلك من الأعذار الدالة على ارتفاع الأحكام لكنها ليست بخطاب.

قوله "**متراخي عنه**" أي متأخر عنه، واحترز به ابن قدامة رحمة الله عن الخطاب المتصل كالاستثناء والشرط والغاية ونحو ذلك، فإن هذه الأمور بيان لإتمام معنى الكلام وليست نسخ، هذا بالنسبة لتعريف ابن قدامة وشرح لهذا التعريف، ويمكن مناقشة التعريف من وجهين:

الوجه الأول: أنه تعريف غير جامع، لماذا ؟ لأن النسخ قد يكون بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم أو إقراره أو إشارته، وهذا كله ليس بخطاب، وهنا في التعريف إنما هو قد جعل الناسخ هو الخطاب فحسب، "رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخي عنه" فهنا الناسخ والمنسوخ جعله فقط مجرد خطاب، وقد يكون ذلك خطابا، وقد يكون فعلا من النبي صلى الله علية وسلم أو إشارة أو إقرارا، أو غير ذلك، لهذا التعريف غير جامع فهو لا يدخل فيه بعض أفراد المعرّف.

الوجه الثاني: من الأوجه التي تؤخذ على تعريف ابن قدامة أنه لا يشمل نسخ التلاوة دون الحكم، لأنه سيأتي معنا أن النسخ أنواع، نسخ التلاوة دون الحكم، نسخ الحكم دون التلاوة، نسخ الحكم والتلاوة معا، فهنا لا يشمل هذا التعريف نسخ التلاوة دون الحكم، لأنه نسخ للفظ وليس للحكم، والتعريف لا يشمله، إذن نقول قبل أن نذكر الاعتراضات لأن ابن قدامة رحمه الله ذكر بعد أن أورد هذا التعريف أنه قد يعترض على هذا التعريف اعتراضات خمسة، ذكرها رحمه الله مع الرد عليها جميعا، وهذا إن شاء الله سندرجها في مكانها ونجعلها في عنوان آخر، أما في ختام تعريف النسخ فيحسن أن نبين **التعريف الذي يترجح** في هذا الأمر في **تعريف النسخ في الاصطلاح** فالذي يظهر أنه يمكن أن يعرف النسخ بأنه:

(رفع حكم شرعي أو لفظه بدليل من الكتاب أو السنة مع تراخيه عنه)

رفع حكم شرعي هذا مضى معنا في تعريف ابن قدامة رحمه الله وغيره.

أو لفظه جيء به ليشمل نسخ التلاوة دون الحكم، لأننا لو قلنا رفع حكم شرعي فقط لكان رفعا للحكم الشرعي، سواء كان مع نسخ التلاوة أو بدون، فلا يشمل (رفع) نسخ التلاوة فقط دون الحكم، وهذا وارد عندنا مثل آية الرجم فإنها منسوخة التلاوة دون الحكم، فعلى هذا لا يشملها تعريف ابن قدامة السابق، لأنه قال "رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم" وهذا ليس رفعاً للحكم، آية الرجم عندما نسخت تلاوتها لم ينسخ ولم يرفع حكمها وإنما نسخت التلاوة فحسب، فنحن أتينا بقيد هنا "أو لفظه" ليشمل نسخ التلاوة دون الحكم فيكون هذا التعريف شاملاً لأنواع النسخ جميعا، نسخ التلاوة دون الحكم، نسخ الحكم دون التلاوة، نسخ الحكم والتلاوة معا كما سيأتي معنا إن شاء الله.

وفي التعريف أيضا قول (**بدليل من الكتاب أو السنة**) جيء بلفظ دليل بدل الخطاب عند كثير ممن عرّف النسخ، فجيء بلفظ "الدليل" ليشمل الخطاب والفعل والإطراء والإشارة ونحو ذلك، فلفظة دليل هذه تغنينا وزيادة على لفظة الخطاب، لأن الخطاب ليس فيه إلا مجرد الناسخ أن يكون خطاباً، والمنسوخ خطابا، لكن نريد ما هو أعم من ذلك، فقد يكون النسخ فعلاً كما سبق وأن مثلنا.

وبهذا نكون قد انتهينا من تعريف النسخ في الاصطلاح، وقبل أن انتقل إلى الاعتراضات على تعريف ابن قدامة التي ذكرها ومناقشتها، يحسن أن أقف على فائدة مهمة في موضوع النسخ وهو أن:

هذه التعريفات للنسخ التي ذكرناها ورجحنا منها التعريف الأخير، إنما هي تعريفات عند المتأخرين من العلماء، عندما أصبح النسخ مصطلحا اصطلح عليه العلماء بهذه الكيفية، **أما النسخ عند المتقدمين في عصر الصحابة ومن حولهم** فإنه يشمل مع ما ذكر في التعريف تقييد المطلق وتخصيص العام وبيان المجمل ورفع ما يتوهم المكلف إرادته من النص وهو غير مراد منه، لأنهم كانوا يسمون حتى الاستثناء نسخ، والشرط نسخ، والصفة نسخ، إلى غير ذلك، وهذا إنما سموه كذلك لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عند المتقدمين هو بيان المراد بغير اللفظ بل بأمر خارج عنه، لذا إذا قرأ أحدنا كلام ابن عباس أن هذه الآية منسوخة وهي مثلا مقيدة أو مخصوصة فلا يستغرب ذلك لأن مفهوم النسخ عند المتقدمين ما هو أعم من النسخ الاصطلاحي عند المتأخرين، ولعلنا بعد ترسب وجود هذا المصطلح وهو مصطلح النسخ نقصد بالنسخ في كل ما نقول هو النسخ المصطلح عليه عند المتأخرين، فلا مشاحة في ذلك مادام أن القضية مجرد اصطلاحات ولا يترتب عليها شيء معين، فلا بأس أن نفرق بين تخصيص العام، وتقييد المطلق، والنسخ، وبيان المراد من الكلام ونحو ذلك، فلا بأس إذا ترسبت المصطلحات وأصبح المراد منها ظاهر وحصل التفريق بينها وعلى ذلك فسيكون الكلام في النسخ إنما هو النسخ المصطلح عليه عند المتأخرين، ولكن أحببت ذكر هذه الفائدة لأنه يرى بعض من يقرأ في كتب التفسير أو في غيرها كلام للمتقدمين من الصحابة ومن حولهم ويأتي في تخصيص العام فيسميه نسخا، أو تقييد المطلق، لذلك فلا يغتر لذلك، ولا يكون في ذهنه أن المقصود هو النسخ المصطلح عليه عند المتأخرين، بل مرادهم في ذلك هو بيان المراد بغير اللفظ وإنما هو بأمر خارج عنه.

الاعتراضات على تعريف ابن قدامة رحمه الله

بعد أن أورد ابن قدامة تعريفه الذي سبق وأن ذكرناه وناقشناه ذكر أن هناك اعتراضات خمسة على هذا التعريف.

الأولان من هذه الاعتراضات اعتراضان على التعريف ذاته، والثلاثة الأخرى تعتبر كأدلة لمنكري النسخ أصلا، إذن نحن في الاعتراضات هذه التي ذكرها ابن قدامة أمام خمس اعتراضات، اعتراضان منها خاصان بالتعريف ذاته، والثلاثة الأخر عامة في إنكار النسخ بالجملة.

وهذه الاعتراضات قد تكون اعتراضات حقيقية اعترض بها عليه، وربما يكون أوردها ابن قدامة على سبيل أنه ربما يقال كذا، فيجاب عنه بكذا.

الاعتراض الأول: قالوا الرفع لا يخلو إما أن يكون رفعا لحكم ثابت أو لما لا ثبات له، والثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه لأنه مرتفع بنفسه.

ما معنى هذا الكلام؟ الآن يقول ابن قدامة أن الاعتراض منصب على كلمة رفع، فتعريف ابن قدامة السابق عرّف النسخ بقوله "هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخي عنه" كلمة (رفع) اعترض عليها، يقولون المعترضون أن "الرفع

لا يخلو إما لشيء ثابت" إما أن يكون الرفع لحكم ثابث "أو لحكم لا ثبات له" يعني لحكم غير ثابت غير مطلق، إذا كان حكم ثابت مطلق مستمر لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا يحتاج إلى رفع، لأنه مرتفع بنفسه فسيكون له وقت محدد ويرتفع بنفسه، فيقولون النسخ لنا اعتراض على كونه رفع، لأنه هذا الحكم إما أن يكون ثابتا مطلقا لا يتغير، فهذا لا يمكن رفعه، وإما أن يكون حكم غير ثابت يعني مؤقت محدد، فهذا لا حاجة إلى رفعه لأنه سيأتي وقت ويرتفع بنفسه إذا انتهى وقته، هذا الاعتراض الأول.

وأجاب ابن قدامة على الاعتراض بقوله: أن هذا فاسد، لأن المراد بالرفع هنا هو رفع لحكم ثابت على وجه لولاه لبقي ثابتاً، يعني مثلا نسخ التوجه إلى بيت المقدس، كان في أول الإسلام التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس، كان توجه المصلي لبيت المقدس ثابتا، وجاءه النسخ فرفعه وقد كان ثابتا، وقد ارتفع على وجه لولاه لبقي ثابتا، فالرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يدري {**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا**}فهو الآن أمام حكم شرعي ثابت غير محدد بوقت، وهو كان عليه الصلاة والسلام متشوف للتوجه إلى الكعبة المشرفة، لكن أمر الله لم يأت، ولا يدري متى يأتي، فلما جاء الوقت الذي قدّره الله تعالى جاء النسخ: {**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**} إذن رَفْع لحكم ثابت على وجه لولاه لبقي ثابتا، أصلا الناسخ لما جاء هو جاء والحكم الشرعي الأصل ثباته وبقائه، فجاء الناسخ وقطع ذلك البقاء والثبات والإطلاق، لذلك قول ابن قدامة "إذ المراد بالرفع هنا هو الرفع لحكم ثابت على وجهٍ لولاه لكان ثابتا كالكسر من المكسور والفسخ في العقود، وارتفاعه غير ممتنع عقلا لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره" يقول هذا الارتفاع الذي هو للمنسوخ على وجه لولا وجود الناسخ لبقي المنسوخ ثابتا مطلقا هذا مثل الكسر الذي يعرض للإناء، فبنية الإناء بنية مستحكمة، فإذا حصل الكسر ارتفع ذلك الاستحكام في الإناء، فقد يكون الإناء له شكل سداسي أو دائري فإذا جاء الكسر تغير ذلك الشكل وانتهى، فيقول الأصل في الناسخ أنه جاء ورفع المنسوخ ولولا وجود الناسخ لبقي المنسوخ ثابتا مطلقا، كالكسر من المكسور والفسخ من العقود، العقد كما مثلنا به سابقا إذا كان عقد إيجار لمدة سنة فطرأ طارئ على البيت انهدم البيت مثلا بعد أربعة أشهر من مضي العقد، فيتم فسخ ورفع العقد، ففسخ العقد مثل حصول الناسخ، فالمكلف لا يدري متى يحصل الناسخ، وكذلك العاقد في عقد الإجارة مدته لازالت موجودة، فطرأ طارئ فأخرج العقد عن مدته وعما وضع له، وما عاد يصلح أن يكون مما يعمل به، فارتفع العقد بعد مدة ثلاثة أشهر أو أربعة، ولا يقال انتهى العقد، بل ارتفع وفسخ، فكذلك الحال في الناسخ لما جاء قَطَع العمل بالحكم الشرعي السابق المنسوخ وجاء العمل بالناسخ، هذا رد ابن قدامة، وقد اعتُرِض عليه ثم أجاب عنه بكلام لا يخرج عما ذكرناه.

الاعتراض الثاني: على تعريف ابن قدامة يقول "أن خطاب الله تعالى قديم أزلي فلا يمكن رفعه" -هذا ما قاله المعترضون- لأن تعريف ابن قدامة "هو رفع حكم ثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخي عنه" هنا يقولون الخطاب المقصود به خطاب الله جل وعلا، هنا يقولون خطاب الله قديم فلا يمكن رفعه، اعترضوا على الرفع والآن يعترضون على الخطاب، يقولون خطاب الله قديم أزلي فلا يمكن رفعه.

والمؤلف رحمه الله أجاب عن هذا بقوله: أن المراد بالنسخ هو رفع تعلق الخطاب بالمكلف كما يزول تعلق الخطاب به لطريان العجز والجنون ثم يعود التعلق بعودة القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير، يقول ابن قدامة في رده بأن المرتفع هنا ليس الخطاب، وإنما تعلق الخطاب بالمكلف، فالخطاب كما يمكن أن يزول تعلقه بالمجنون لو طرأ عليه شيء أو العاجز لو طرأ عليه، مثلا الصلاة والزكاة والحج وغيرها لو حصل جنون للمكلف فهل يرتفع الخطاب في حقه؟؟ لا، لكنه زال تعلق

الخطاب به لطريان العجز والجنون، ثم يمكن أن يعود التعلق بعد ذلك إذا عاد له عقله وعادت له قدرته، فكذلك الحال في الخطاب، فالخطاب في نفسه لم يتغير، بل بقي، وإنما الذي زال وتغير هو تعلق الخطاب بالمكلف، هذا الجواب الأول.

وأقول نحن لا نحتاج لمثل هذا الجواب، وربما ذكره ابن قدامة على سبيل التنزل للمخالفين، وإلا فالحق الذي ينبغي أن يقال على منهج أهل السنة أن نقول: إن كلامهم بأن الخطاب قديم كلام ليس بصحيح، لأنه على المذهب القائل بصفة الكلام عندهم، وأن الكلام هو الكلام النفسي، ومنهج أهل السنة في هذا الأمر أن الله جل وعلا لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، بكلام يقوم به سبحانه، وهو يتكلم بصوت يسمع، وأنه سبحانه تكلم مع من أراد من رسله وملائكته وسمعوا كلامه حقيقة، ولا يزال يتكلم بقضائه وتسمعه ملائكته، وسيتكلم جل في علاه مع أهل الجنة ومع أهل النار كلٌ بما يناسبه، إذاً الله تكلم ويتكلم وسيتكلم جل في علاه، فمعنى كلام الله قديم عند أهل السنة ليس هو قديم كما عند المبتدعة، وإنما معناه أن جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد من السلف أن نفس الكلام المعين قديم، ولا قال أحد منهم أن القرآن قديم هكذا بإطلاق، بل قالوا إنه كلام الله منزل غير مخلوق، فإطلاق كون كلام الله قديما بمعنى أنه تكلم به بغير مشيئته وقدرته بكلام قائم بذاته أزلاً وأبداً إنما هو قول الكلابية والأشاعرة، ومن نحا نحوهم وهو مخالف لصريح الكتاب والسنة.

إذن بهذا التفصيل الذي هو منهج أهل السنة في صفة كلام البارئ جل وعلا يمكن أن يجاب على هذا الكلام، فليس يصح إطلاق القول بأن كلام الله قديم، بل يكون في ذلك التفصيل: جنسه قديم لكنه حادث الآحاد، وبهذا يرد ردا شافيا ووافيا بإذن الله على هذا الاعتراض.

الاعتراض الثالث: على تعريف ابن قدامة رحمه الله وهو من الاعتراضات التي ذكرها ابن قدامة عن المعترضين قالوا: إن الله إذا أمر بشيء دل على حسنه، فالنهي عنه يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال، هذا اعتراضهم، وهذا كما تذكرون في الحلقة الماضية بأن المعتزلة يرون التحسين والتقبيح العقلي وأن الحسن والقبح إنما يرجع إلى ذوات الأشياء، فالحسن من الأشياء هو ما حسن بذاته والقبيح من الأشياء فهو ما قبح في ذاته، والشارع مجرد كاشف لحسن الحسن وقبح القبيح، فهم الآن يتورطون في مبحث النسخ، فإذا حصل النسخ للمنسوخ وقد أمر الله به فمعناه أن هذا المنسوخ قد تحول من أن يكون حسن إلى قبيح، هذه مشكلة تتعارض مع معتقدهم في ذلك، وهو أن الحسن للأشياء، فكيف تتحول الأشياء من حسنة إلى قبيحة، وتتحول الذوات من حسنة إلى قبيحة، فيمكن أن يجاب عن هذا من وجهين:

الأول: أن هذا مبني على قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين بإطلاقه وهو قول باطل كما سبق، والصحيح هو قول أهل السنة من التفريق بين الإدراك العقلي لحسن الحسن وقبح القبيح، فهذا يمكن أن ندركه، وأما الجزاء والحكم الشرعي بالوجوب والتحريم ونحوه فهذا لابد له من شرع يبين لنا ذلك.

الجواب الثاني: أن الحكمة من النسخ ليست فقط مراعاة مصالح العباد، بل قد يكون النسخ للابتلاء والاختبار كما حصل في قضية إبراهيم، وغيرها من القضايا التي يمكن أن نفصل فيها بعون الله تعالى.

الحلقة (٢٧)

سبق في الحلقة السابقة الكلام عن الاعتراضات الواردة التي ذكرها ابن قدامة على تعريفه للنسخ، وقلنا بأن هذه الاعتراضات خمسة، اثنان منها متعلقان بتعريف النسخ ذاته، الأول وهو الاعتراض عليه بأنه رفع، والثاني اعترض على الخطاب وهو خطاب الله تعالى وقولهم بأنه قديم، وقد سبق وتعرضنا لذلك فيما مضى، ثم الاعتراض الثالث كان على قضية النسخ وهي تتعلق بإنكار النسخ كله، لا على التعريف في ذاته، فالاعتراضات الثلاثة الأخيرة هي اعتراضات في الحقيقة لمنكري النسخ

مطلقا، وليست متعلقة فقط بتعريف ابن قدامة الذي ذكره.

ذكرنا الاعتراض الثالث وقلنا أنه اعتراض ربما يكون من المعتزلة، لأنه موافق لمعتقداتهم في التحسين والتقبيح العقلي، وقد رددناه، واعتراضهم كان مفاده أن الله إذا أمر بشيء دل على حسنه فإذا نهى عنه دل على قبحه وهذا محال أن ينقلب الحسن إلى قبيح، وقلنا أن هذا متجه على عقيدة المعتزلة في التحسين والتقبيح وهي عقيدة باطلة قد بينا بطلانها وبينا مذهب أهل السنة في ذلك.

الأمر الثاني الذي ذكرناه في أخر الحلقة الماضية وهو: الوجه الثاني في مناقشة هذا الاعتراض أن الحكمة من النسخ ليست فقط مراعاة مصالح العباد كما يذكر المعتزلة، بل الحكمة هي أسمى من ذلك، فقد تكون لمراعاة مصالح العباد، وقد تكون أيضا ابتلاء واختبارا، لأن حقيقة مذهب الأشاعرة أن النسخ وغيره من الأحكام إنما هي للابتلاء والاختبار، ومذهب المعتزلة أن الأحكام الشرعية والنسخ وما إلى ذلك إنما هو لتحقيق مصالح العباد، جرياً عندهم على قاعدة وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

وأهل السنة والجماعة يرون أن الله تعالى من فضله وكرمه وسعة رحمته قد جاء بما يفي بمصالح العباد وبما يراعيها، وهناك بعض الأحكام قد جاء بها ابتلاء واختبارا، فهذا وارد (الابتلاء والاختبار) ومراعاة مصالح العباد وارد أيضا، فهذا منهج أهل السنة الوسط في المسألة، فأهمل المعتزلة هذه القضية وجعلوا النسخ إنما لمراعاة مصالح العباد فقط، والصحيح أنه يشمل هذا وأيضا يشمل الابتلاء والاختبار من الله ليمحص الذين آمنوا.

الاعتراض الرابع: وهو قالوا أن الله تعالى إذا أمر بشيء فقد أراده، فإذا نهى عنه صار غير مراد، وهذا محال، يعني يقولون النسخ يجعل الشيء مراد غير مراد، مثلا الحكم المنسوخ وهو التوجه إلى بيت المقدس هذا يريده الله، فإذا نسخ بالتوجه إلى البيت الحرام فإن هذا يحيل التوجه إلى بيت المقدس مراداً غير مراد، يعني يصبح هذا الذي كان مراداً يصبح غير مراد وهذا محال في شيء واحد.

والحقيقة نقول في الجواب على هذا الاعتراض أن هذا مبني على قول المعتزلة باشتراط الإرادة في الأمر مطلقا، وهذا باطل، فما بني عليه فهو باطل، والحق هو مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك كما سبق، **وأن الإرادة نوعان:**

إرادة كونية قدرية، وهذه لا تتعلق بمحبوبات الله، ولا بما يحبه، فقد يقع في الكون والقدر ما يحب الله وما لا يحبه لحكمة يعلمها الله جل في علاه، وهناك **الإرادة الدينية الشرعية** وهذه لا تقع إلا فيما يحبه الله ويرضاه ففرق بينهما، فخلط المعتزلة والأشاعرة في أنواع الإرادة هو الذي جعلهم يخطئون في هذا الباب، بينما أهل السنة قد فرقوا بين الإرادتين فهداهم الله إلى الحق في هذه القاعدة العظيمة من القواعد التي جرى فيها الاختلاف في كتب العقائد، وأثرت عندنا في هذه المسألة.

الاعتراض الخامس والأخير: من الاعتراضات التي ذكرها ابن قدامة وحكاها عن المعترضين على تعريفه، وهذا الاعتراض كما ذكرت هو في الحقيقة من منكري النسخ إجمالاً، ودليل من أدلة منكري النسخ مطلقا وليس فقط يعني مجرد اعتراض على تعريف ابن قدامة، قالوا في هذا الاعتراض أن النسخ يدل على البداء، والبداء لا يليق بالله تعالى، فهذا يدل على أن النسخ باطل، وقبل أن أناقش هذا الاعتراض يحسن أن أبين ما معنى البداء.

البداء كما يقول الجرجاني في التعريفات هو: ظهور الرأي بعد أن لم يكن.

يعني الآن أنا لا أعلم ماذا يحصل في المستقبل، عندما أخرج من هذا الباب لا أدري ماذا سيعرض لي، أنا مثلا ألبس حذائي وأخرج ولا أدري ما يعرض لي عند الباب، ربما يعرض لي شيء مفترس فأحتاج لأن ألقي حذائي وأهرب، إذن أنا لا أدري

فأنا رأيي أنني إذا خرجت من هذا الباب أن أذهب إلى سيارتي وأنا بكامل هيئتي ليس هناك ما أخافه ولا ما أخشاه، لكن بدا لي أمر آخر وهو عندما ظهر هذا الحيوان المفترس فبدا لي غير ما كان في ذهني، فتغير أمري فألقيت ما يثقل علي عند الفرار، وفررت، إذن بدا لي أن أعمل شيئا غير ما كان في ذهني أن أعمله لما حصل لي حادث جديد، فهذا هو، هو ظهور الرأي بعد أن لم يكن، فتعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، البداء إذا قيل به في باب النسخ فكأنهم يقولون عياذاً بالله من هذا القول في نسخ القبلة كان يبدو لله تعالى أن التوجه لبيت المقدس هو الأفضل، ثم بدا له بعد ذلك أن التوجه إلى البيت الحرام أفضل فتغير، إذن النسخ يدل على البداء أنه بدا له أمر غير ما كان يعلمه، يعني انكشف له علم لم يكن يعلم من قبل فغير فأتى بالناسخ ليغير، إذن قولهم أن النسخ يدل على البداء يعني يلزمون القائلين بالنسخ أنه يدل على البداء، والبداء متفق على أنه محال، إذن النسخ باطل، ربما لا يكون النسخ يدل على البداء لكن هم يلزمون القائلين بالنسخ بأنه يدل على البداء وهذا اللازم لا يلزم كما سيأتي معنا أن شاء الله.

الشهرستاني في الملل والنحل يقول: البداء له معانٍ، أولها البداء في العلم، وهو أن يظهر له خلاف ما علم، قال ولا أظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد بالنسبة إلى الله تعالى.

المعنى الثاني للبداء: كما قال البداء في الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم.

المعنى الثالث للبداء: هو البداء في الأمر وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده، بخلاف ذلك هذه معاني البداء التي ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل.

والآمدي رحمه الله في الأحكام في أصول الأحكام يذكر أن البداء يطلق على الظهور بعد الخفاء وعلى العلم بعد الجهل، بعد أن انتهينا من إيضاح معنى البداء ننتقل إلى مناقشة هذا الاعتراض.

هؤلاء المعترضون يقولون أن النسخ يدل على البداء، والبداء لا أحد يقره وهو محال في حق الله، إذن النسخ باطل، لأنه يؤدي إلى باطل وهو نسبه البداء إلى الله، وما أدى إلى باطل فهو باطل.

نناقش هؤلاء فنقول كما قال ابن قدامة رحمه الله: إن أردتم بالبداء أن الله تعالى أباح ما حرم أو نهى عما أمر به فهذا جائز لا حرج فيه {**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ**} فلله أن يحل ما يشاء ويحرم ما يشاء ولله في ذلك حكمة، وإن أردتم بالبداء أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به فهو لا يجوز على الله، ولا يلزم ذلك من النسخ، لأن الله يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يعلمه هو سبحانه يقطع فيه التكليف بالنسخ وليس في ذلك بداء، الله جل وعلى يعلم ما كان وما يكون وما هو كائن، بل وما لم يكن لو كان كيف يكون، يعلم هذا كله، فهو يعلم أنه سوف يأمرهم بأمر وهذا الأمر مطلق في أمره لهم به، ويعلم جل في علاه أنه سيأمرهم بأمر ينسخ ذلك الأمر، ولله في ذلك حكمة والله بكل شيء عليم.

فلا يلزم من النسخ البداء مطلقاً، وبهذا نكون قد ذكرنا هذه الاعتراضات الخمس وناقشناها، وبقي أن نبين اعتراض أخير ذكره ابن قدامة استطراداً، فنبينه ثم نعود إلى الكلام عن أركان النسخ.

الاعتراض الذي ذكره ابن قدامة استطراداً ليس ذا أهمية، ولكن مادام ذكره نذكره، يقول ابن قدامة: فإن قيل فهل العباد مأمورون بالحكم الأول (مثلا التوجه إلى بيت المقدس) إلى وقت النسخ أو أبداً؟

إن قلتم إلى وقت النسخ فهو بيان لمدة العبادة، وإن قلتم أبدا فقد تغير علمه ومعلومه، أشرح هذا القول فأقول: الآن بعد أن انتهينا وأبطلنا الاعتراض بالبداء بالنسخ، جاء الاعتراض الآخر على الجواب، استطراداً من المؤلف، فيمكن أن يقول

معترض ويقول الآن العباد المكلفون هل هم مأمورون بالحكم الأول إلى وقت محدد الذي هو وقت وجود الناسخ أو مطلقا؟ إن قلتم مأمورون إلى وقت الناسخ فهذا بيان لمدة العبادة، إذن هذه العبادة مؤقتة بوقت، وإن قلتم مأمورون مطلقا فقد تغير علم الله ومعلومه وأَمَرهم بأمر مطلق ثم جاء ونسخه عنهم، إذن هذا يلزم أن يكون تغير علمه ومعلومه.

نرد على هؤلاء كما قال ابن قدامة رحمه الله، يقول ابن قدامة: بل هم مأمورون في علمه سبحانه إلى وقت النسخ، أي في علمه سبحانه مأمورون إلى وقت النسخ، لأنه يعلم سبحانه الذي وضع الحكم الشرعي مثلا بالتوجه إلى بيت المقدس، يعلم أنه جل في علاه سيأمرهم بهذا الأمر إلى وقت معين يعلمه ثم يأتي الناسخ، هل يعلمون هذا الناسخ المكلفون؟ لا، لكن يعلمه الله جل وعلا، فكيف يكون بيان والمكلفون لا يدرون؟ هو الأمر عندهم مطلق لا يدرون متى يحصل الناسخ ولا يدرون هل يحصل أم لا يحصل، في هذه القضية وهي نسخ التوجه إلى القبلة أو غيرها من قضايا النسخ، وإنما الله بعلمه المحيط بكل شيء يعلم هذا الأمر، فإذن هم مأمورون في علمه سبحانه إلى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم، يعني لولا حصول الناسخ لدام الحكم، وهذا كما نعلم نحن جميعا أن أصل البيع بإطلاقه إذا حصل بيع بين اثنين فهو مفيد لحكمة وهو ملك المبيع، يشترط أن يكون المشتري يملك المبيع، والبائع يملك الثمن، هذا ما يفيده عقد البيع، لكن هل هذا العقد إذا فسخ لأي عارض من العوارض، هل يقدح في حكم البيع وأنه يفيد في انتقال ملكية العين من البائع للمشتري؟ لا، لا يؤثر، فليس البيع في نفسه قاصراً على مدة محددة وهي مدة الانفساخ، بل هو في معلوميتنا وفي علمنا مقتضٍ للموت المؤبد، بشرط ألا يطرأ قاطع، وعندما يعلم أن الفسخ كان وقطع فهذا لا يؤثر في كون المبيع لا يفيد انتقال العين من البائع إلى المشتري، لأن حكم البيع هو الملك المؤبد، فمتى ما حصل البيع وصح العقد فإنه يقتضي الملك المؤبد، فينقطع الحكم به بانقطاع شرطه، ما حصلت شروط البيع كاملة لا لقصور البيع في نفسه على مدة، إذن عندما يطرأ طارئ على البيع بأن يكون منه مشكلة أو غبن أو نحو ذلك ولم تتحقق شروط البيع كاملة، فإنه ينقطع ويفسد عقد البيع، طيب هل عقد البيع انقطع أو فسد أو بطل لأن البيع في نفسه يفيد ذلك؟ لا، البيع يفيد انتقال الملكية، لكن لما حصل هذا الانقطاع وهذا القصور وهذا التعطل لشرط من الشروط؛ بطل العقد، لا لقصور البيع في نفسه على مدة، التي هي حصول العلم مثلاً بعدم الشرط أو حصول الخلل، وإنما لظهور شيء طارئ على العقد وأبطله، وكذلك الحال عندنا في النسخ، وبهذا نكون قد انتهينا من الاعتراضات الواردة على تعريف النسخ الذي ذكره ابن قدامة.

أركـان النسـخ:

وقد اختلف أهل العلم في أركان النسخ على أقوال، فبعضهم قال أن أركان النسخ ثلاثة، وبعضهم قال أنها أربعة، وبعضهم جعلها خمسة، ونحن سنمشي على أنها خمسة أركان، لأنها أكثر ما قيل في أركان النسخ ،وسنبين كل ركن منها وما يمكن أن يستغنى عن كونه ركنا بغيره، وأكثر ما قيل عن النسخ أنه خمسة أركان.

والركن: هو ما لا يقوم الشيء إلا به، أو جزء الماهية أو جزء الحقيقة، يعني لو تعطل ركن من هذه الأركان لما صح قضية النسخ.

الركن الأول: **الناسخ** ويطلق الناسخ على أربعة أمور:

- يطلق على الله جل وعلا، لأنه الرافع للأحكام، لأنه هو الذي ينسخها (يمحو الله ما يشاء ويثبت).
- يطلق أيضا الناسخ على الحكم الذي يرتفع به غيره، كما يقال: هذا الحكم ناسخ لذلك الحكم، مثل: وجوب التوجه إلى الكعبة ناسخ لوجوب التوجه إلى بيت المقدس.

- يطلق على الطريق المعرّف للنسخ، سواء كان قرآنا أو سنة أو إجماعا، فيقال: هذا الحكم الناسخ له القرآن، أو الناسخ له السنة، أو الناسخ له الإجماع.
- يطلق على من يعتقد النسخ، أي من يعتقد نسخ الحكم، فقولهم مثلا: فلان نسخ القرآن بالسنة، أي يعتقد أن السنة تنسخ القرآن، أو القرآن ينسخ بالسنة، فهو ناسخ من هذا الاعتبار، إذن معتقد النسخ يطلق عليه ناسخ.
هذا من حيث الإطلاقات العامة للنسخ، والجمهور متفقون على أن إطلاق الناسخ على الحكم الذي يرتفع به غيره، وعلى معتقد النسخ، هذا يرون أنه إطلاق مجازي، وقد ذكروا أن إطلاقه على الله وعلى الطريق المعرف للنسخ هو محل خلاف بينهم على قولين:
الجمهور يقول أنه حقيقة في الله، لأنه هو الناسخ الحقيقي للأشياء، ومجاز في غيره.
والمعتزلة يقولون أنه حقيقة في الطريق المعرف للنسخ، مجاز في غيره.
الذي يهمنا هنا هو أن نعرف أن الركن الأول من أركان النسخ هو الناسخ.
الركن الثاني من أركان النسخ هو: **المنسوخ، والمنسوخ** هو الركن المزال، مثل وجوب التوجه إلى بيت المقدس، عندنا هنا نسخ التوجه إلى القبلة، والمنسوخ فيه هو وجوب التوجه إلى بيت المقدس، كان الصحابة رضوان الله عليهم والنبي عليه السلام إذا أرادوا أن يصلوا يتوجهون إلى بيت المقدس هي قبلتهم، فهذا الحكم منسوخ، والذي نسخه هو التوجه إلى البيت الحرام فهذا هو الناسخ.
الركن الثالث: **المنسوخ عنه** وهو المكلف المتعبد بالعبادة المزالة.
الركن الرابع: **المنسوخ به** وهو اللفظ أو الخطاب أو الدليل الرافع لغيره، كقوله تعالى: (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) هذا هو الدليل الذي حصل النسخ به، وهو الذي سبقت تسميته عن طريق المجاز على قول الجمهور ناسخا، إذاً بعض العلماء يكتفي بالناسخ عن ذكر المنسوخ به هنا، يقول لأن هو الذي هناك الناسخ، فلم يذكره، ومن لم يجعله كذلك هناك يذكره ركناً رابعاً، ولذلك قد يستغنى ببعضها عن بعض ويدمج بعضها مع بعض.

الحلقة (٢٨)

الركن الخامس: **هو النسخ**
النسخ هو الرفع، أو هو النسبة بين هذه المسميات السابقة، وهو استعمال الناسخ المنسوخ به في إزالة الحكم المنسوخ.
من ذكر الأركان الثلاثة الأول تكفي، لأن عملية النسخ في الحقيقة عملية اعتبارية تشمل الأركان الثلاثة الأولى: ناسخ ومنسوخ ومنسوخ عنه، فهذه الثلاثة كافية، بل لو قلنا أن الناسخ والمنسوخ كافيان كركنان لأنه قد قال أهل العلم بأنهما ركنان فيمكن أن يكونا كافيين أيضاً، ولكن على كل حال أكثر الأقوال على أنها خمسة.

شروط النسخ

عملية النسخ لها شروط لابد أن تتحقق، منها ما هو محل اتفاق بين العلماء لابد منه، ومنها ما هو محل اختلاف.

الشروط المتفق عليها عند أهل العلم التي لابد من توفرها أربعة وهي:

١- أن يكون المنسوخ شرعياً لا عقلياً، فلو نسخنا الحكم العقلي (البراءة مثلا) فهذا لا يسمى نسخ وإنما هو ابتداء تشريع، فلابد حتى يتحقق النسخ من أن يكون هناك حكم شرعي منسوخ.
٢-أن يكون الناسخ بدليل شرعي من الكتاب والسنة، أي يكون الناسخ دليل شرعي من الكتاب والسنة.

٣-أن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ يعني متأخرا عنه، لا يكونان في وقت واحد، لابد من التراخي، حتى يكون هناك حكم، وبالتالي لا بأس أن يكون قصيرا أو طويلا.

٤-أن لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مقيداً بوقت، لأنه إذا كان مقيدا بوقت فليس هناك حاجة للنسخ، لأنه إذا انتهى وقته انتهى.

أما الشروط المختلف فيها فهي كثيرة وسيأتي إن شاء الله إيضاح لها في مسائل متعلقة بها، إذن سيأتينا كل شرط من هذه الشروط في مسائل، سوف نبحثه بشكل كبير من حيث الأقوال والمناقشات والأدلة وما إلى ذلك، لكن الآن سأعد هذه الشروط المختلف فيها، بما أنني في معرض ذكر شروط النسخ.

الشروط المختلف فيها

١-أن يكون الناسخ قد ورد بعد دخول وقت التمكن من الامتثال، وسيأتينا تفصيل هذا الشرط في مسألة نسخ الأمر قبل وقت التمكن من الامتثال هل يجوز أو لا يجوز؟

٢-أن يكون الناسخ مثل المنسوخ أو أقوى منه بحيث لا يكون أضعف منه، وهذا سيأتينا إن شاء الله، هل يجوز نسخ السنة للقرآن؟ والسنة أضعف من القرآن، والمقصود بالسنة هنا الأحاديث الآحادية، لأنه ولا شك أن القرآن قطعي الثبوت، والسنة الآحادية ظنية الثبوت، فهل يجوز نسخ القطعي بالظني؟

٣-أن يكون المنسوخ مما لا يدخل فيه الاستثناء والتخصيص، لو كان أمرا عام ثم جاء رفع لبعض أفراده فهل هذا نسخ؟ كثير من أهل العلم يسميه تخصيصاً ولا يسمى نسخ {**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**} يعني ثلاثة حيض على القول الراجح قول الحنابلة والحنفية، هل كل المطلقات هكذا؟ لا، جاءت آية {**وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**} فإذن هذه الحالة هي تخصيص وليست نسخ، هي تخصيص من عموم المطلقات خص منهن أولات الأحمال، كما خصت الآيسة والصغيرة التي ليس لها أقراء جعلت عدتها ثلاثة أشهر.

٤- أن يكون الناسخ والمنسوخ نصيين قطعيين أو قاطعين، وهذا محل خلاف.

٥- أن يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الأمر للنهي، والمضيق للموسع.

٦- أن يكون النسخ إلى بدل أي لا بد لبدل للمنسوخ، لا ينسخ بلا بدل، نحن نعد الشروط فقط لا نرجح، نبين الشروط من دون أن نقول هذا الشرط صحيح أو لا يصح، والصحيح أن أكثرها لا تصح كما سيأتي معنا أثناء بحث المسائل.

٧- أن يكون النسخ في الأحكام لا في الاعتقادات ولا في الأخبار إلا إذا اقتضت حكما، والحقيقة في هذا محل خلاف، والحق فيه **والصحيح** أن نقول إن كانت الأخبار مما لا يمكن تغيره بأن لا تقع إلا على وجه واحد (كصفات الله تعالى وما سيكون باعتبار الإخبار عما سيكون مثل قيام الساعة وآياتها) فهذا لا يجوز نسخه بالإجماع، لأن هذا يفضي إلى الكذب وهذا مستحيل.

أما إن كانت هذه الأخبار مما يجوز تغيره بأن تقع على غير الوجه المخبر به ماضياً كان أو مستقبلا أو وعداً أو وعيداً فهذا موضع الخلاف بين العلماء، **والذي رجحه بعض المحققين وهو الحق فيما يظهر** أن الخبر إذا كان بمعنى الإنشاء جاز نسخه وإلا فلا، وهذا هو الحق، كل الأخبار لا يجوز نسخها إلا إذا كان الخبر بمعنى الإنشاء، مثل قوله تعالى: {**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**} أين الأمر في هذا؟ الأمر موجود، لأن الخبر هنا بمعنى الأمر، كأنه قال يا مطلقات تربصن بأنفسكن ثلاثة قروء، الواجب عليكن الاعتداد ثلاثة قروء، فهذا خبر بمعنى الإنشاء، وهو بمعنى الأمر بالتربص ثلاثة قروء.

مسألة مهمة جدا: الفرق بين النسخ والتخصيص

قبل أن نذكر الفروق نقول أن بينهما أشياء مشتركة من أهمها:

أن كل من النسخ والتخصيص قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغةً، أي النسخ لغة يوجب الرفع والإزالة والنقل والتحويل، ومعنى الرفع والإزالة هنا يعني أن بعض ما يتناوله اللفظ يرفع، كذلك التخصيص من حيث اللغة أيضاً يفيد هذا المعنى: أنه رفعٌ لبعض ما يتناوله اللفظ، من هذه الجهة مشتركان في هذا الأمر، كل منهما فيه رفع لما يمكن أن يتناوله اللفظ من حيث اللغة.

الفرق بين النسخ والتخصيص:

١- أن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يُخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه.

نوضح هذا بالمثال: مثلا قوله تعالى {**فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ**}ظاهر هذا أنها ألف كاملة، لكن قوله تعالى {**إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً**} بيّن أن هذه الخمسين غير مراد دخولها في الألف، وأن المراد تسعمائة وخمسون سنة؛ بخلاف النسخ، هذا نوع هو ما استثناء -لكن لأصل إلى معنى النسخ فهو قريب الاستثناء- {**فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ**} هل المراد ألف سنة ثم أخرجت الخمسين سنة؟ لا، المراد تسعمائة وخمسين، والخمسين ما دخلت حتى تخرج، إذاً هذا هو التخصيص، التخصيص كما في قوله تعالى {**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**} عنى المطلقات غير الحوامل، لأن الحامل لا تحيض في غالب أمرها على قول الجمهور، فهي أصلاً غير داخلة في ثلاثة قروء، هي داخلة في {**وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**} لها نص لوحدها، فهي لم تدخل حتى تخرج، وإنما جاءت الآية المخصصة لتبين لنا أن الحامل لها حكم مختلف فلم تدخل في سائر المطلقات.

فهنا التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، فأولات الأحمال غير مرادة هنا في عموم المطلقات، سيأتي لها نص أخر يبين حكمها.

أما النسخ فالذي يرفعه الناسخ كان قبل النسخ مقصوداً دخوله في معنى اللفظ والحكم، عندما جاءت آية نسخ الصلاة إلى بيت المقدس كان يراد منها نسخ ذلك الحكم ورفعه، رفع الحكم الشرعي بالتوجه إلى بيت المقدس ونسخه بالتوجه إلى البيت الحرام.

عندما جاءت آية التربص {**الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مائة صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ**} جاءت ناسخة رافعة لحكم التربص في الآية التي سبقتها وهي آية {**إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ**} عشرون ضد مائتين يعني واحد ضد عشرة، وتأتي الآية الثانية {**الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مائة صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ**} واحد ضد اثنين، فهنا هذه الآية رفعت حكم هذه الآية.

كان مرادا من الآية أن واحد ضد عشرة يصبر و يصابر، لكن جاءت الآية ونسختها، كان مرادا التوجه إلى بيت المقدس ثم رفع، أما في التخصيص فلا، لم يكن المخصوص مراداً باللفظ العام، كان عنده دليل لوحده خصه بحكم مخصوص، هذا الفرق الأول.

٢- أن النسخ يشترط تراخيه بخلاف التخصيص، فإنه يجوز أن يكون المخصَص متقدما على المخصِص ويجوز أن يكون المخصِص متقدما على المخصَص، ويجوز أن يكونا متقارنين، يعني يجوز أن يتقدم أحدهما على الآخر ويجوز أن يكونا مقترنين أي ينزلان في وقت واحد، أما النسخ فلابد من شرط التراخي لابد أن يكون الناسخ بعد المنسوخ.

٣-أن النسخ يدخل في الشيء الواحد بخلاف التخصيص فإنه لا يدخل في الشيء الواحد، لأنه الواحد لا يخصص، قد يرفع

حكمه لكنه لا يخصص، لأن التخصيص يدخل على عام له أفراد فيخص بعضها، أما النسخ فيدخل في الشيء الواحد ويرفعه.

التوجه إلى بيت المقدس شيء واحد رفع هذا الشيء الواحد، المطلقات فهن كثير جاءت ذوات الأحمال وخصت منهن، إذاً النسخ يدخل في الشيء الواحد بخلاف التخصيص كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال البيت الحرام، فالمنسوخ شيء واحد بخلاف التخصيص فلا يدخل إلا في عام له أفراد متعددة يخرج بعضها بالمخصِص ويبقى بعضها الآخر.

٤- أن النسخ لا يكون إلا بخطاب جديد، وأما التخصيص فيجوز بغير خطاب كالتخصيص بالقياس وبالحس وبالعرف المقارن للخطاب وبالقرائن ونحو ذلك.

بعضهم يمثل له مثلا بقوله تعالى {**تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا**} هل الريح هنا دمرت كل شيء؟ الحس أخرج لنا مثلاً الجبال وبعض الأشياء التي لم تدمر، إذن بعض أهل العلم يقول يجوز التخصيص بالحس.

قوله تعالى في ملكة سبأ {**وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ**}هل ملكة سبأ أوتيت من كل شيء؟ أم المقصود أوتيت من كل شيء مما يؤتاه الملوك في العادة؟ المقصود المعنى الثاني، فإذن الحس والواقع خصص بعض الأشياء، فعندها كان نقص مما يدل على أن سليمان انتصر عليها وأتى بها، مما يدل على أن سليمان قد أوتي ما لم تؤته ملكة سبأ.

إذن النسخ لا يكون إلا بخطاب جديد لابد فيه من خطاب ودليل شرعي، لا يأتي النسخ بحس أو بعرف مقارن للخطاب أو بقرائن أو بقياس، لا أبدا، لا يأتي، وإنما لابد من دليل شرعي من الكتاب أو السنة كما سيأتي معنا، أما التخصيص قد يكون بالحس أو بنحو ذلك مما مثل به.

٥- أن النسخ لا يدخل الأخبار على الصحيح وإنما هو في الإنشاء فقط، يعني في الأوامر والنواهي يدخلها النسخ، أو في الأخبار التي هي بمعنى الإنشاء كما في قوله تعالى: {**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**} فهو خبر بمعنى الإنشاء، بخلاف التخصيص فهو يدخل في الإنشاء وفي الخبر، لأن التخصيص يدل أصلاً على أن هذا ليس مشمولا بالكلام فيمكن أن يحصل، سواء كان في الأوامر أو في الأخبار.

٦- أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، وأما التخصيص فلا ينتفي معه ذلك، الآن إذا حصل النسخ فإنه يرفع الحكم السابق تماما ولا يبقى معه دلالة اللفظ السابق على ما تحته، انتهت الدلالة ورُفع الحكم كليا، أما التخصيص لا، يبقى الحكم على غير أفراد المخصِص.

مثال ذلك: قوله جل في علاه {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ**}لما نُسخ بقوله تعالى {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**}أول كان تربص المتوفى عنها زوجها سنة حول، ثم نسخ هذا بأربعة أشهر وعشرا، لم تبقَ دلالة الآية الأولى على الحول في العدة مقصودة في المستقبل، انتهت دلالتها، رفعت تماما بعد ورود الناسخ، بخلاف التخصيص فإنها تبقى مقصودة في غير الأفراد التي شملها التخصيص، والحق في هذا الفرق أن نفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص.

الحلقة (٢٩)

في الحلقة الماضية كان الكلام عن الفرق بين النسخ والتخصيص، وذكرنا ستة أوجه في الفرق بين النسخ والتخصيص، كان سادسها ما حصل الكلام عن بعضه وبقي الكلام عن البعض الآخر.

الوجه السادس وهو: النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، وأما التخصيص فلا ينتفي معه ذلك، وأوضحنا ذلك بمثال وهو قوله تعالى {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ**} فهذه الآية تدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها حول كامل، لكنها نسخت بقوله تعالى {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**} فنُسخ الاعتداد بالحول إلى الاعتداد بأربعة أشهر وعشرا، ولم تبق دلالة الآية الأولى على الحول في العدة مقصودة في مستقبل الزمان بعد ورود الناسخ، بخلاف التخصيص فإن دلالة العام تبقى مقصودة على الأفراد غير المخصصة.

وقفت في الحلقة الماضية عند القول بأن هذا الكلام إجمالا صحيح، لكن ينبغي أن نفرق بين **العام المخصوص والعام المراد به الخصوص**، هنا عندنا مصطلح العام المخصوص هذا يمكن أن يكون فيه ذلك، لأنه عام له أفراد، وخص بعضها، مثلا تخصيص {**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**} هذه عامة كل المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، جاءت آية {**وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**} فأخرجت وخصصت أولات الأحمال، بقيت أفراد المطلقات ما زالت الآية دلالتها عليها، فبقية المطلقات غير أولات الأحمال -طبعا غير اليائسة والصغيرة التي تكلمت عنها نفس الآية التي ذكرت أولات الأحمال- بقيت هذه الآية المفيدة للعموم على عمومها فيما يتعلق بغير الأفراد المخصصة، فهذا بالنسبة للعام المخصوص.

أما العام المراد به الخصوص -وهذا ما نريد أن نفرق بينه وبين العام المخصوص- **العام المراد به الخصوص فلا يسوغ فيه ذلك**، بخلاف العام المخصوص لماذا؟ لأن العام المخصوص يراد به شمول جميع الأفراد من حيث تناول اللفظ لها دون الحكم لها لوجود المخصص، إذن العام المخصوص في الأصل جاء العام ليشمل جميع الأفراد، فإذا جاء الحكم المخصِص وأخذ بعض الأفراد سيبقى الأفراد الآخرين باقين في عموم الآية التي ورد بها اللفظ العام، وإنما خرج الآية التي خصصت بعض هذه الأفراد كما هو معلوم، أما بقية الأفراد ستبقى دلالة العام عليها.

أما العام المراد به الخصوص فالأفراد الخارجة بالمخصِص لم تُرد فيه تناولاً ولا حكما، مثال للعام المراد به الخصوص، وبالمثال يتضح الفرق بينه وبين العام المخصوص، العام المخصوص مثلت بالمطلقات {**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**} الألف واللام للاستغراق، فكل المطلقات هذا حكمهن، إلا ما خرج به آيات خصصت بعض أفراد هذا العام، ولكن بقي بقية الأفراد.

نأتي للعام المراد به الخصوص مثلا قوله تعالى {**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ**} الناس هذه لفظة عامة، {**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ**} هذه لفظة عامة، قال بعض المفسرين أن المراد بالناس أريد به (نعيم بن مسعود) رضي الله عنه، عام أريد به خصوص (واحد)، وكل الأقوال تفيد أن الناس ليس كلهم قالوا وإنما قاله شخص أو شخصين، فهذا عام أريد به الخصوص، فلعل هذا يجعلنا نفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص.

٧- أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله عند بعض العلماء، وأما التخصيص في المقطوع به -يعني الشيء اليقيني الذي ثبوته مقطوع به- فإنه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة التي يسمونها ظنية.

إذن بلا خلاف أن نسخ في المقطوع به -كما هو عند بعض أهل العلم- لا يكون إلا بمقطوع به لا يجوز إلا بيقين، فلا

ينسخ اليقين إلا بيقين، ولا ينسخ القطعي إلا بقطعي، أما تخصيص العام ولو كان ثبوته يقينيا قطعيا فإنه يمكن تخصيصه بدليل يقيني أو دليل ظني، فهذا فرق على قول بعض أهل العلم، وبه نختم الفروق بين النسخ والتخصيص.

ثبوت النسخ والخلاف في ثبوته

في الحقيقة **المسلمون مجمعون على ثبوت النسخ عقلاً وشرعاً**، ولم يرد خلاف فيما أعلم إلا عن أبي مسلم الأصفهاني محمد بن بحر المعتزلي، فقد نقل عنه أنه منعه سمعاً لا عقلاً، وقد اختلف النقل عنه اختلافاً كثيراً، فقد نقل عنه ذلك، وقد نقل عنه أنه يمنع ذلك في الشريعة الواحدة، وقيل أنه يمنعه بين الشرائع، وقيل أنه يمنعه في القرآن خاصة، والتحقيق أنه لا يمنعه، وإنما الخلاف معه اختلاف في التسمية، فهو يسميه تخصيصاً في الزمن ولا يسميه نسخ، فالخلاف معه في العبارة فقط في التسمية فحسب، محمد بن بحر الأصفهاني يقول لا نسميه نسخ وإنما نسميه تخصيصا في الأزمان، **وعلى هذا فالنزاع معه لفظي فقط.**

طبعا لا شك أنه مخطئ، فالنسخ لفظة شرعية جاء بها القرآن {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا**} وغيرها من الآيات، جاء لفظ النسخ هكذا فينبغي أن لا يختلف حتى في التسمية.

لكن هل الخلاف معه معنوي؟ لا، إنما هو خلاف في التسمية فقط، هذا الذي يظهر لي وهذا هو التحقيق في المسألة.

لماذا الكلام عن الخلاف في ثبوت النسخ؟ ولماذا يأتي كثير من الأصوليين يتكلم عن هذه المسألة مادام ما فيها خلاف، **وإنما الخلاف في العبارة خلاف في التسمية خلاف لفظي؟**

حقيقة لا أدري لماذا ذكر هذا الخلاف الكثير وسرد الأدلة وما إلى ذلك مع عدم وجود الخلاف، سيأتي معنا أن ابن قدامة قد ذكر الأدلة على ثبوت النسخ وفاض في ذلك، وسنذكر شيئا منها لأننا نشرح كتاب روضة الناظر لابن قدامة، نهتم بالكتاب، هو حقيقة ليس كل الذي نذكره في الروضة؛ لكن هو في المقام الأول لا نهمله ولا نهمل شيئا ذكره ابن قدامة رحمه الله في الروض، لأن الكتاب هو المرجع الأصيل لمنهج أصول الفقه في الكلية.

نلحظ أن الأصوليين ومنهم ابن قدامة رحمه الله يذكرون خِلاف طوائف أخرى في ثبوت النسخ، فيذكرون خلاف العنانية والشمعونية والعيسوية من اليهود، وأنا أتعجب من هذا، ما دخل اليهود في أصول الفقه؟! وما دخل الملل الأخرى في أصول الفقه؟! نعم قد نحتمل خلاف المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من الطوائف التي هي داخلة في الإسلام، لكن يأتوننا بخلاف طوائف أخرى خارجة عن الإسلام ولا تدين به هذا من الغرائب، من غرائب الأصوليين حقيقة هو إدخالهم خلاف اليهود معنا في أصول الفقه في مثل هذه المسألة، وربما والله أعلم أنهم ما وجدوا خلافاً بين المسلمين وبعضهم ربما تعود على الخلاف فقال مادام ما فيه خلاف بين المسلمين نذكر خلاف اليهود هذا من التمليح، وإلا فالواقع أن الأصوليين في الأعم الأغلب وإن كانوا حقيقة يحاولون الإكثار من الأدلة؛ إلا أنه ربما كان هناك مخالفين سواء من الفرق أو كانوا مؤثرين أثناء كتابة المؤلف لكتابه، فأحب أن يذكر الأدلة ويقيمها من أجل أن يفند هذه المسألة ويفند أي شبهة فيها، هذا أمر في الحقيقة مرده إلى حكمة المؤلف وما يلحظه من حاجة الناس إلى إثارة بعض المسائل أو إقامة بعض الأدلة على شيء ما، وكما قلت أننا لا نشك في حكمة هؤلاء وأنهم أعرف بما يكتبون رحمهم الله رحمة واسعة، وإنما أوردت هذا من باب التمليح كما قلت.

كثير من الأصوليين يذكرون خلاف الشمعونية والعنانية والعيسوية، ويذكرون موقفهم من النسخ، فالشمعونية من اليهود ينكرون النسخ سمعا وعقلا، والعنانية ينكرونه سمعا ويجيزونه عقلا، والعيساوية يثبتونه عقلا وسمعا ويؤمنون بنبوة محمد

صلى الله عليه وسلم لكن إلى العرب خاصة وليس لغيرهم، إذن عندنا طائفتين من اليهود هم الشمعونية والعنانية إما أنهم ينكرون النسخ عقلا وسمعا أو ينكرونه سمعا ويجيزونه عقلا، ولذلك أقام العلماء من الأصول الأدلة على ثبوت النسخ.

فأذكر الأدلة العقلية ثم أدلة الوقوع، ولعلي لا أكثر من هذا لأن هذه المسألة واضحة والخلاف فيها معدوم بين المسلمين فيما يظهر.

الأدلة العقلية على ثبوت النسخ

١- أنه يجوز عقلا أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، فتكون مصلحة العباد في تكليفهم بأمر من الأمور في وقت من الأوقات، ثم تكون مصلحتهم في نسخ ذلك التكليف عنهم في وقت آخر بعده، مثل المريض الذي يأكل شيئا معينا ثم بعد ذلك يأكل شيئا آخر ولا يأكل هذا الشيء الذي كان يأكله أولا.

وهذا فيه مراعاة لمصالح العباد، وهذا تفضلا من الله على العباد وكرما، لا وجبا على الله كما يقول المعتزلة، فالصلاح والأصلح -هذه المسألة- المعتزلة يقولون يجب الصلاح والأصلح على الله عز وجل، هذا فيه إساءة أدب مع الله عز وجل، بل نقول أن الله راعى مصالح العباد، لكنه تفضلا من الله وكرما ورحمة ورأفة لا وجبا على الله، من ذا الذي يوجب على الله؟! وما هذا السوء في الأدب مع الله عندما نقول أنه يجب على الله كذا ولا يجب عليه كذا؟! هذا في منتهى سوء الأدب مع الله عز وجل، عندما تقول لإنسان يكبرك يجب عليك وله قدرٌ -ولو كان هو راعى هذه القضية- فهذا من سوء الأدب، فكيف بمقام الله عز وجل؟! فهذا مما لا ينبغي مطلقا، وهذا من عدم التأدب مع الله في الألفاظ!!!

٢- يجوز عقلا أن يعلم الله مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا فيثابوا بسبب العزم على الفعل، ثم يخففه بالنسخ ابتلاءً واختبارا، الأول يعني في قضايا النسخ التي وقعت وعمل بها، الدليل الثاني هذا ربما يقول قائل: أحيانا يكون عندنا مسائل وقضايا نسخت قبل العمل بها أصلا، كنسخ خمسين صلاة لم يعمل بها، ونسخ ذبح إبراهيم قبل أن يفعل، وإنما فعل مقدمات الذبح كالتل للجبين وحد الشفرة وغير ذلك، ولكنه لم يفعل، ما المصلحة في ذلك؟

نقول هذا ابتلاء واختبار من الله، لأنهم إذا استعدوا لهذا الأمر فإنهم يثابون على هذا الاستعداد وهذا العزم، فإبراهيم امتحنه الله وابتلاه فنجح في الاختبار، لأن إبراهيم استعد وعزم عزما أكيدا (فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ) سورة الصافات ١٠٣ خلاص وضعه على وجهه لئلا يراه، كما سيأتينا إن شاء الله تعالى في هذه الآية لأنها يتعلق بمسألة مهمة وهي النسخ قبل التمكن.

فهذا دليل عقلي آخر أنه حتى في هذه الحالات التي لم يعمل بالمنسوخ فيها فإن النسخ وقوعه كان من باب الابتلاء والاختبار ليعلم الصادق والكاذب، وليعرف من يفعل ومن لا يفعل ومن يعزم ومن لا يعزم، فيثاب العازم الصادق وترفع درجته كما رفعت درجة إبراهيم عليه السلام.

٣- أن الجواز لازم الوقوع، وقد وقع النسخ شرعا -كما سيأتي معنا- فدل على جواز وقوعه عقلا.

أدلة الوقوع الشرعية تنقسم إلى قسمين:

الأدلة من الشرع وهذه تصلح للرد على المخالف من المسلمين وعلى العيسوية الذين يؤمنون بنبوة محمد، ممن يمكن أن ينكر منهم منكر ثبوت النسخ.

وهناك أدلة أخرى يستدل بها على من ينكر شريعة محمد صلى الله عليه وسلم من اليهود الذين هم الشمعونية والعنانية

الأدلة من الشرع: هناك أدلة كثيرة جداً وسأذكر بعضا منها:

١- قوله تعالى {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**} وجه الدلالة أن الله تعالى ذكر ناسخا ومنسوخا، وهذه الآية تدل على وقوع النسخ صراحة.

٢- {**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ**} وجه الدلالة أن تبديل حكم الآية أو لفظها بغيره هو النسخ (بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ) هذا هو النسخ وقد ذكر الله وقوعه.

٣- وقائع النسخ المتعددة الكثيرة في كتاب الله تعالى، مثل: {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ**} عدة المتوفى عنها زوجها كانت سنة كاملة، نسخت بالآية {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**} فنسخت عدة المتوفى عنها زوجها من الاعتداد بحول إلى الاعتداد بأربعة أشهر وعشرا.

٤- نسخ الوصية للوالدين بآية الميراث، فقد نُسخ قوله تعالى {**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ**} نُسخ بقوله تعالى {**يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ**}فجاءت آية المواريث لتقول لا وصية لوارث، هذه المواريث قسمتها كذا، فأخذ كل ذي حق حقه، وقيل إن هذه الآية {**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ**} نُسخت بقوله ﷺ (**إن الله قد أعطى كل ذي حق حقَّه، فلا وصية لوارث**) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة. المهم هنا هو ثبوت النسخ، فقد ثبت في هذه الحالة.

٥- قوله تعالى {**فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ**} الآن هذا في شريعة اليهود، كان عندهم طيبات أحلت لهم، لكن لمّا ظلموا أنفسهم وتلكؤوا وحصل منهم ما حصل حرم الله عليهم الطيبات، و"تحريم ما أحل" هو النسخ، فهو موجود حتى في شريعة اليهود منطلقا من الآية.

٦- نسخ التوجه إلى بيت المقدس، وهذا نقل نقلا متواترا عملياً صدقته الآية الناسخة، أن الصحابة كانوا يتوجهون إلى بيت المقدس، فلما نزل قوله تعالى :{**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**} نسخ هذا التوجه، إذن هذه واقعة نسخية حصل فيها النسخ.

٧- **الإجماع** فقد أجمعت الأمة على أن شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله عليه الصلاة والسلام.

إذن فهذه أدلة سبعة على ثبوت النسخ وكلها أدلة شرعية من كتاب الله وإجماع أهل العلم.

من الأدلة التي يستدل بها على من ينكر شريعة محمد ﷺ وشريعة الإسلام نذكر بعض هذه الأدلة، هذه الأدلة **من أدلة الوقوع**، لكن هذه يستدل بها على من ينكر الشريعة، ليست من الكتاب ولا من السنة، بل وقائع حصل فيها نسخ.

١- أن نكاح الرجل أخته حرم في شرع موسى بعد أن كان جائزا في شرع آدم، وقصة اقتتال قابيل وهابيل معروفة، إذن كان في شريعة آدم: للرجل أن ينكح أخته من بطن آخر، ليست أخنه من بطن واحد، كما هي قصة هابيل وقابيل، فهذا حرم في شرع موسى.

٢-كذلك الجمع بين الأختين حرم بعد أن كان حلالا في شرع يعقوب، فقد جمع يعقوب بنتي خالة.

٣-كذلك نكاح الرجل بعضه كان حلالاً في شرع آدم، لذلك نكح آدم بعضا منه، التي خلقت من ضلعه وهي أمنا حواء، وحرم في شرع من بعده وذكر هذا بعضهم، وإن كان الاستدلال بهذا فيه ضعف، هذه الوقائع تدل على أن النسخ وقع في الشرائع السابقة.

الحلقة (٣٠)

أدلة منكري النسخ:

استدل منكرو النسخ ببعض الأدلة التي سبق ذكرناها في الاعتراضات الواردة على تعريفات ابن قدامة، وسأذكرها سردا وأذكر بموطنها فيما مضى:

١- أن النسخ يدل على البداء، وهذا محال في حق الله تعالى فإذن النسخ لا يثبت ولا يصح، لأنه قد لزم منه المحال، وما لزم منه المحال فهو باطل.

٢- أن الله إذا أمر بشيء فقد أراده، وإذا نهى عنه صار غير مراد وهذا محال، فما أدى إليه فهو باطل.

٣- أن الله إذا أمر بشيء دل على حسنه، فإذا نهى عنه أدى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً وهو محال.

وقد سبق مناقشة هذه الأدلة ضمن الاعتراضات الواردة على تعريف ابن قدامة للنسخ، وهي الاعتراضات الثالث الرابع والخامس، وسبق الإجابة عنها بما يكفي إن شاء الله تعالى فلا حاجة إلى العود على ذلك.

أنـواع النسـخ:

١- نسخ التلاوة دون الحكم. ٢- نسخ الحكم دون التلاوة.

٣- نسخ التلاوة والحكم معا.

ولا يخرج عنها النسخ في حال من الأحوال، وقد اتفق الجمهور على نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخهما معا، وخالف في النوع الأول (نسخ التلاوة دون الحكم)، وكذلك النوع الثاني (نسخ الحكم دون التلاوة) طائفة شاذة من المعتزلة، وربما يكون خلافهم هذا قد أثر على مسألة ثبوت النسخ، فمن حيث المبدأ لا أحد يخالف في ثبوت النسخ كثبوت إلا ما ذكر من أبي مسلم الأصفهاني كما ذكرت، لكن في حالات قد يحصل وجود مخالفين أحيانا يكونون شذوذ، وأحيانا يكونون قلة أو طائفة من أهل العلم.

أدلة الجمهور على ما ذهبوا إليه في هذه الأنواع الثلاثة:

استدل الجمهور على ثبوت هذه الأنواع ووقوعها وحصولها بجملة من الأدلة، منها ما هو **عقلي** ومنها ما هو **شرعي نقلي**.

الأدلة العقلية:

١- أن جواز تلاوة الآية وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها أحكام من أحكام الآية، وكل حكم فهو قابل للنسخ، وكذلك من الأحكام تعلقها بالمكلف في الحكم الشرعي من الإيجاب وغيره، فهو حكم أيضا يقبل النسخ، وعلى ذلك فعندما يأتينا نوع من الأنواع في نسخ تلاوة دون الحكم فهذا قابل للنسخ، نسخ الحكم دون التلاوة فهو مما هو قابل للنسخ، فعلى كل حال الآية تلاوتها هذا حكم من الأحكام، يجوز نسخه ويبقى بقية أحكام الآية الأخرى، الحكم الوارد في الآية: يجوز نسخه وإن بقيت تلاوتها، كذلك لو نسخ الحكم والتلاوة معاً فهذا أيضا وارد، فهذا الدليل يجُوّز نسخ الحكم أو التلاوة أو هما معاً لأن كل ذلك يترتب عليه أحكام ويمكن لهذه الأحكام أن تنسخ.

٢- أن تلاوة الآية حكمٌ مثاب عليه بالإجماع، وما يترتب على الآية من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكما آخر، وإذا كانا حكمين؛ جاز أن يكون إثباتهما مصلحة في وقت ومفسدة في وقت، وألاّ يكون إثبات أحدهما مصلحة مطلقا، وإثبات أحدهما مصلحة في وقت دون وقت، وإن كانا كذلك جاز رفعهما معا أو رفع أحدهما دون الآخر، فقد يكون المصلحة التي قد يراعيها جل في علاه أن ينسخ الحكم ويبقى التلاوة أو ينسخ التلاوة ويبقى الحكم أو ينسخهما معا، لأن في علمه تعالى

أن المصلحة في ذلك، فحينئذ لا مانع، من الناحية العقلية لا مانع من ذلك، من ناحية الجواز العقلي عندما نتكلم عليه نتكلم عن الإمكانية، أما الوقوع فليس لنا أن نتكلم عنه والثبوت ليس لنا أن نتكلم فيه إلا بالأدلة الشرعية، لكن نقول ذلك لا معنى لاستحالة ذلك، هذا ممكن ولا حرج فيه ولا معنى للقول أنه ممتنع.

أما الأدلة النقلية على ثبوت النسخ في تلك الحالات الثلاث فهي:

١- نسخ التلاوة دون الحكم: دليل وقوعه ما **ثبت** عن ابن عباس أنه سمع عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ويقول (إن الله بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أُنزل عليه آية الرجم، فقرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمانٌ أن يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف) رواه البخاري ومسلم واللفظ لمسلم في صحيحه.

وعند أبي داوود (وأيم الله لولا أن يقول الناس زاد في كتاب الله عز وجل لكتبتها) إذن آية الرجم واردة وهي نسخ للتلاوة، طبعا آية الرجم غير موجودة في كتاب الله تعالى الآن، ولكن حكمها باق، وعمر ينبه على ذلك يقول عمر: نسخ كتابتها وحكمها باقٍ، فلا يأتين آت ويقول أننا لا نجد الرجم في كتاب الله، فقد قرأناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده، فحكمها قائم.

هناك بعض الروايات ورد فيها تعيين آية الرجم وهي قولهم (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) تعيين الآية بهذا السياق [بهذا اللفظ] لم تثبت، والذي ثبت هو تسميتها بآية الرجم كما في الصحيحين وغيرهما.

أما تسمية الآية (والشيخ والشيخة الخ) ما وجدته ثابتا على وجه يصح عن عمر أو غيره من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم فليتنبه لذلك، إذن آية الرجم الحديث فيها ثابت في الصحيحين أنها واردة في الصحيحين لكن تعيين الآية ليس فيه حديث يثبت، وهذا لا يؤثر لأن المقصود أن آية الرجم موجودة وتقرأ وتتلى وهذا هو المراد.

٢- بالنسبة لنسخ الحكم وبقاء التلاوة فهو كثر جدا، أكثر الآيات المنسوخة هي من هذا القبيل، أكثر الناسخ والمنسوخ هو من هذا القبيل، نسخ الحكم وبقاء التلاوة، ومن ذلك آية الاعتداد بالحول التي سبق ذكرها {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ**} نسخت بقوله تعالى {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**} كذلك حكم الوصية للوالدين {**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ**} نسخت بقوله تعالى {**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**} أو بقوله ﷺ (**إن الله أعطى كل ذ حق حقه فلا وصية لوارث**)، وغيرها من المواطن التي فيها نسخ الحكم دون التلاوة.

٣- بقي أن امثل لنسخ الحكم والتلاوة معا، وهذا في الحقيقة ورد في مسلم: عن عائشة رضي الله عنها قالت (كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمسٍ معلومات) وعندما نتأمل القرآن فليس فيه عشر رضعات محرمات ولا حكمها، إذن فهذه الآية التي أشارت إليها عائشة رضي الله عنها غير موجودة لا تلاوة ولا حكما فهما منسوخان الحكم والتلاوة.

هذا بالنسبة للوقوع الشرعي والأدلة النقلية على ثبوت أنواع النسخ الثلاثة التي ذكرناها.

<u>في الحقيقة هناك شذوذ من بعض المعتزلة</u>، قلة قليلة من المعتزلة <u>قالوا بعدم جواز نسخ التلاوة دون الحكم</u> <u>وعدم جواز نسخ</u>

الحكم دون التلاوة ما دليلهم؟ ما وجهة نظرهم؟

يقول المخالفون الذين يقولون لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم يقولون في جواز نسخ التلاوة دون الحكم: إن اللفظ إنما أنزل ليتلى وليثاب عليه، فكيف يرفع؟! إذ لو رُفع لانتفت حكمة إنزاله.

يقولون ألفاظ هذه الآية التي تلاوتها قد تنسخ فقط دون حكمها، ما السبب في إنزال هذه الألفاظ إذن، إذا كان غير التلاوة والإثابة على هذه التلاوة؟ فلا معنى لرفعها ونسخها، إذ لو رفعت لانتفت حكمة إنزالها؟!

الرد على هذا الدليل: نقول لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة، وهذا ممكن يكون المقصود الحكم الشرعي الذي أنزلت به الآية لا تلاوتها وألفاظها، ولكن أنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظ معين ليثبت به الحكم ويستقر، وإذا كان الحكم هو المقصود فلا مانع من نسخ اللفظ أو التلاوة، لأن المقصود هو الحكم فقط دون التلاوة.

وثم أمر آخر كما يقال -كيف وقد قيل- فالآن وقع نسخ التلاوة دون الحكم كما في الحديث الذي في الصحيحين والذي فيه آية الرجم وقد نسخت، وقد أجمع المسلمون أن حد الزاني المحصن الرجم، وقد ذكر ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك كما في الصحيحين.

فلا معنى لإدخال العقل في مثل هذا مع أن العقل لا ينفي ذلك ولا يحيله، فالعقل الذي يفكر بهذا التفكير مخالف للنقل، وأيما عقلٍ يسرح ضد النقل لاشك أنه سيكون حظه الخطأ والضلال المبين، لأنه أصلا لا معنى للمخالفة العقلية، لله أن يفعل ما يشاء ويختار، وربما يكون في ذلك حكمة، فالعقل لا يحيلها أصلا.

من قال بعدم جواز نسخ الحكم دون التلاوة، أيضا استدل على ذلك بقوله: إن اللفظ دليل على الحكم، وكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟ هذا القائلين بنسخ الحكم دون التلاوة يقولون هذه الألفاظ دليل على الحكم، وكيف ننسخ الحكم مع بقاء الدليل؟! إذ لو رُفع الحكم لبقي الدليل بلا مدلول، وهو محال أو عبث، إذ فائدة الدليل الدلالة، فلو رفع مدلوله لبقي عريّاً عما يدل عليه وانتفت فائدته.

إذن كلامهم يرتكز على "ما هي الفائدة من نسخ الحكم دون التلاوة؟ لماذا هذه الألفاظ موجودة والحكم منسوخ؟ هذا لا فائدة منه" إذاً لا فائدة من الآية على زعمهم.

المناقشة: يقول ابن قدامة رحمه في رد هذا: "إنما يكون اللفظ دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه، والناسخ مزيل لحكمه، فلا يبقى دليلا على ذلك المدلول، أي أن اللفظ دليل الحكم قبل النسخ، أما بعد النسخ فلا يبقى دليلا عليه حتى يلزم ما ذكرتم من بقاء الدليل بدون مدلوله، بل يبقى عبادة مستقلة، يُتلى يُصلى به يُثاب عليه، وغير ذلك من الأحكام المتعلقة به" فلا مانع من ذلك أبدا.

مسألة: نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال:

صورة المسألة: الله عز وجل يأمر بأمر وقبل أن يتمكن المكلف من الامتثال ينسخ الأمر، العادة في قضايا النسخ أن يكون المنسوخ يُعمل به فترة من الزمن، ثم بعد العمل به يُنسخ ويُرفع حكمه، مثل قضية الاعتداد بالحول، هذا عمل به الصحابة فترة ثم نسخ، قضية تربص الواحد للعشرة كان مأموراً به ثم نسخ، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

لكن المسألة هنا هي أن الله يأمر بأمر ثم قبل أن يفعله المكلف ينسخه فهل هذا يجوز؟ أو لا يجوز؟

هذه المسألة قد اختلف فيها أهل العلم على قولين:

١- أن نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال جائز، وهذا قول جمهور العلماء.

٢- قول آخر بعدم جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، وهذا قال به المعتزلة في المشهور عنهم، وقال به أبو بكر الصيرفي الشافعي، وبعض الحنفية كالكرخي والجصاص وأبي منصور الماتوريدي وأبي زيد الدبوسي، وقال به أيضا التميمي من الحنابلة.

استدل الجمهور على قولهم بأدلة منها ما يلي

١-قالوا أنه لا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولا يبعُد أن يعلم الله مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له، فيثابوا بسبب العزم عليه، ثم ينسخ ذلك عنهم قبل أن يفعلوه، هذا غير بعيد وغير محال أن يقع ذلك، إذن هذا دليل عقلي على جواز ذلك وأنه لا يمتنع.

٢- الثاني وهو من الأدلة الشرعية، قصة إبراهيم عليه وعلى نبينا السلام، فإن الله نسخ ذبح الولد عن إبراهيم قبل أن يفعله، وبيّن الله أن الحكمة في ذلك هي ابتلاؤه، هل يتهيأ لذبح ولده أم لا؟ هل يفعل المقدمات ويعزم على الفعل ويصمم على الفعل ويفعل مقدمات الذبح؟ فيكون في ذلك رفعة له ونجاح في هذا الابتلاء أم لا؟ فإن إبراهيم تهيأ لذبح ابنه وتلّه للجبين.

إبراهيم لما جاءته الرؤيا، ورؤيا الأنبياء حق، قام وشاور ابنه إسماعيل في ذلك، وقد اختلف في الذبيح هل هو إسحاق أو إسماعيل، والصحيح أنه إسماعيل هذا هو الراجح، فتله للجبين أي وضع وجهه على الأرض ليذبحه من قفاه، قالوا لأنه خشي أن تقع عينه على عينه فتأتي شفقة الأب فتكون حائلة دون أن ينفذ أمر الله، وبدأ يريد أن يذبحه، لذلك قال الله تعالى {**إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاء الْمُبِينُ**} بلاء واختبار عظيم {**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**}.

وقد تأوّل المعتزلة هذه القصة مع ظهورها وصراحتها في نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، تأوّلوها بستة تأويلات، وفي الحقيقة لا أدري هل هذه التأويلات كلها واردة في كتب المعتزلة؟! لأن بعضها من السذاجة بمكان، أقول ربما -ولم أقف عليها بهذا السرد في كتب المعتزلة المشهورة- فربما أحيانا يكون من لوازم قولهم أو قول بعضهم.

تأويلات المعتزلة لقصة إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام

١- أن ذلك كان مناما لا أصل له.

٢-أن إبراهيم لم يؤمر بالذبح، وإنما كُلّف العزم على الفعل لامتحان سره في صبره على ذلك.

٣-قالوا أن هذا الذبح لم يُنسخ، حصل الأمر بالذبح، بل قلب الله عنق إسماعيل نحاسا، فانقطع التكليف عن إبراهيم لتعذره لا للنسخ، وهذا من التأويلات الساذجة كما ذكرت.

٤-أن المأمور به في حق إبراهيم إنما هو الإضجاع ومقدمات الذبح، أما الذبح فلم يُأمر به، وهذا خلاف التأويل الثاني، فهناك المأمور به العزم، وهنا المأمور به ما فوق العزم الإضجاع أو مقدمات الذبح.

٥- أنه ذبح امتثالاً لأمر الله، ولكن الجرح التأم واندمل بدليل قوله تعالى {**قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا**}.

٦- أنه أُخبر أنه يُؤمر في المستقبل {**إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ**} يعني في المستقبل، ولم يقل له اذبحه، قالوا: فإن لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي، مما يدل على أنه لم يُؤمر.

الحلقة (٣١)

قد سبق في الحلقة الماضية ذكر التأويلات التي نقلت عن المعتزلة لقصة إبراهيم في ذبح ابنه، وفي هذه الحلقة إن شاء الله تعالى سنأخذ هذه التأويلات واحدةً واحدة، وأناقشها مناقشةً علمية.

تأويلهم الأول للقصة كاملة، قصة رؤيا إبراهيم لذبح ابنه ثم أمرُ الله له بذلك، وما حصل في ثنايا القصة، والقصة كما

تعلمون مفادها أن إبراهيم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام قد رأى في المنام أنه يذبح ابنه ورؤيا الأنبياء حق {**يا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى**} وما كان من ابن إبراهيم إسماعيل عليه وعلى أبيه وعلى نبينا الصلاة والسلام إلا أن قال {**قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ**} مادام أن الأمر من الله فافعل ما تؤمر {**سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**} ما أعظم هذه الأسرة وما أعظم استجابتها لمأمور ربها ولأمر ربها ولو كان على خلاف ما تهوى الأنفس ولو كان ثقيلاً مثل ثقل ذبح الرجل لابنه، إنه بلاءٌ مبين كما قال الله.

طبعاً استدل به الجمهور على أن نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

إبراهيم أمِر، لأن رؤيا الأنبياء حق، فكأنه أمر من الله لمّا رأى هذا في المنام، قبل أن يفعل ويذبح ابنه نسخ هذا {**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**} {**وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا**} إذن هذا دليل الجمهور على نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

المعتزلة يخالفون في هذا، تأولوا هذه القصة بتأويلات عدة:

فالتأويل الأول قالوا: أن ذلك كان مناماً لا أصل له، المنام لا تؤخذ منه أحكام، ونناقش هذا من وجهين، كل هذه الأدلة أصلاً التأويلات الستة يمكن أن تناقش من وجهين:

وجه عام لها جميعاً، ووجه خاص لكل واحدٍ منها.

<u>**الوجه العام لها جميعاً**</u>: أن نقول أنه لو صح شيءٌ من ذلك مما ذكرتموه من التأويلات الست كلها لو صح شيءٌ من ذلك لم يحتج إلى فداء {**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**}، فلماذا الفداء طيب مادام أنه منام لا أصل له؟ أو أنه لم يؤمر بالذبح وإنما أمر بالعزم؟ أو أنه لم يؤمر بالذبح وإنما أمر بمقدمات الذبح؟ أو أنه لم يذبح أصلاً وإنما انقلبت رقبته نحاساً؟ أو أنه ذبح واندمل جرحه؟ أو أنه لم يؤمر لأن اللفظ كان في المستقبل لا في الماضي؟ هذه التأويلات الست ما الحاجة إذن لو أنه صح شيء من هذه التأويلات إذن ما الحاجة إلى الفداء في قوله جل وعلا {**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**} ولما كان ذلك بلاءً مبيناً في حق إبراهيم كما قال تعالى {**إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاء الْمُبِينُ (١٠٦) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**} هذا وجه يعمها جميعاً كل هذه الأمور الست.

<u>**الآن سوف نرد على كل تأويل على حده وإلا هذا كافٍ فيها جميعاً**</u>

<u>**التأويل الأول**</u> لهم: قالوا أن هذا منام لا أصل له.

<u>**نرد عليهم نقول**</u> أن **منامات الأنبياء وحي**، ثم لو كان مناماً لا أصل له لم يجز لإبراهيم قصد الذبح والّتل للجبين، ويدل على فساد ما ذكرتموه قول أيضا ولده له {**يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ**} إذن هذا أمر، ولو لم يؤمر كان هذا الكلام ليس بصحيح وحاشا لله.

إذن الآية ظاهرة، منامات الأنبياء وحي وحق، وهذا هو الذي فهمه إبراهيم فقصد الذبح، وهذا هو الذي فهمه إسماعيل، فقال (يا أبت افعل ما تؤمر) إذن هو أمر، فمن أعرف أنتم أم إبراهيم وابنه الأنبياء؟!! إذن هذا التأويل لا معنى له ولا يصح بوجهٍ من الوجوه.

<u>**التأويل الثاني لهم**</u>: قالوا أن إبراهيم لم يؤمر بالذبح وإنما كلف العزم على الفعل، وذلك لامتحان صبره ويُرى هل يثبت أو لا؟

وهذا يرد <u>عليه من وجهين</u>:

<u>**الوجه الأول:**</u> أن الله سماه ذبحاً بقوله تعالى {**إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ**} ما قال إني أعزم على ذبحك، قال أني أذبحك <u>والعزم لا يسمى ذبحاً</u>.

الوجه الثاني: أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه، يعني ما فيه انفكاك بين العزم والمعزوم عليه، أنت إذا أردت أن تفعل شيئاً وعزمت عليه إذن أنت تفعله، أما أنه يكلف فقط بالعزم فهذا غير موجود، وإنما المكلف به الفعل، والعزم على الفعل يأتي تبعاً للتكليف بالفعل.

إذن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه، ولو لم يكن المعزوم عليه وهو الذبح واجباً لكان إبراهيم أحق بمعرفته من المعتزلة، وهو نبي الله وخليله عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام.

التأويل الثالث: قالوا فيه أنه لم ينسخ، الأمر بالذبح أمر به فعلاً ولم ينسخ الأمر بالذبح، لكن الذي حصل قالوا: أن الله قلب عنق إسماعيل نحاساً فانقطع التكليف عن إبراهيم لتعذره، فأصبح تكليف بشيءٍ متعذر ومستحيل، ولم يحصل النسخ، وهذا حقيقة كما قلت أشك في أن يكون هذا عاقل !!! بل بعالم من العلماء أياً كان مذهبه!!!!

فيمكن أن يجاب عن هذا الوجه الثالث: فنقول أن هذا لا يصح أصلاً حتى على مذهب المعتزلة، لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنق إسماعيل نحاساً فإن يكون ذلك أمرٌ بما يُعلم امتناعه ويُعلم استحالته، وهو من باب تكليف ما لا يطاق، والمعتزلة لا يجوزونه، فهذا أصلاً يتنافى مع مذهبكم في عدم جواز تكليف ما لا يطاق، فكيف تقولون به وتتأولون عليه وهو يخالف حتى مذهبكم؟!

والتأويل الرابع: من تأويلات المعتزلة أن إبراهيم كان مأموراً بالإضجاع ومقدمات الذبح، لا الذبح.

ويمكن أن يقال في الجواب عنهم أن هذا كلام فاسد وباطل، لكون الإضجاع ومقدمات الذبح لا تسمى ذبحاً لا لغة، ولا عرفاً، فلا يسمى الذي يحد الشفرة ويتل للجبين لا يسمى هذا ذابح، لا لغة ولا عرفا.

فالذبح في اللغة هو: الشق والقطع والفتح، وهل المقدمات فيها شق وفتح وقطع ونحو ذلك؟ لا، إذن مقدمات الذبح لا تسمى ذبحاً لا في اللغة ولا في العرف.

التأويل الخامس: للمعتزلة مما نقل عنهم في تأويل هذه القصة أنهم قالوا أن إبراهيم قد ذبح فعلاً امتثالاً لأمر الله له، لكن الجرح اندمل والتئم بدليل قوله تعالى {**قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا**}، وهذا كذلك من الغرائب، ولا أظن أيضاً أن عاقلاً يمكن أن يقول به!!!

ويمكن أن يجاب عنه أن نقول أن هذا باطل أيضاً، ولو صح لكان هذا من الآيات الظاهرة والمعجزات الظاهرة فلا يُترك نقله، كون واحد يذبح وتجز رقبته ثم تلتئم هذه معجزة، فكان الأولى بها أن تنقل وتكون من معجزات إبراهيم وإسماعيل، وتكون من باب المعجزات التي أكرم بها الله إسماعيل وإبراهيم لصبرهما وثباتهما، فلم ينقل، فمن أين أتوا بها!؟ هذه الأمور تحتاج إلى نقل، فمن أين أتوا بها!!! فهذا لم ينقل وإنما هو من اختراع من أورده وأتى به.

ومعنى قوله {**قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا**} التي استدل بها هؤلاء أي: عملت عمل صدقٍ، يعني عملت عمل إنسان صادق يفعل ما يؤمر به حقيقةً، ولم يقل قد حققت الرؤيا، والتصديق غير التحقيق.

التأويل السادس والأخير: هو أنهم تأولوا القصة، فقالوا أن الآية التي فيها {**إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ**} قالوا أنه قال أرى في المنام أني أذبحك يعني في المستقبل، وليس فيه لفظة الماضي التي تفيد التحقيق والوقوع، أما في المستقبل فيقول (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ) يعني باقي لم أذبحك، وهذا لا يدل على أنه مأمور بالذبح.

ويمكن أن يجاب عن هذا فنقول أن هذا أيضاً فاسد، إذ لو أراد ذلك لوجد الأمر به في المستقبل كي لا يكون خُلفاً في الكلام، وإنما عبر بالمستقبل عن الماضي، وهذا التعبير سائغ كما في قوله تعالى {**إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ**} الآن الملك لما

جاء عند يوسف عليه السلام قال إني أرى في المنام سبع بقرات سمان فعبّر بأرى عن رأيت، هو باقي رأى السبع أم رآها؟ هو رآها، هذا التعبير بلفظة المستقبل عن الماضي هذا وارد وسائغ، وكذلك قوله جل وعلا عن قصة صاحب يوسف {**إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً**} أي: قد رأيت، وهذا كما قلت أسلوب وارد في اللغة كما يقول الشاعر:

وإذا تكون كريهةٌ أدعى لها***وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

يعني دعيت، إذا فيه مصيبة عظيمة شيء يحتاج إلى قتال أو قتل يدعوني قومي إليها، وأما إذا فيه أكل وشرب فيدعى جندب، فأنا أدعى دائم للمشاكل، وهذا يدعى إلى الكرائم والأطعمة، فهو يشتكي من قبيلته أنها تحتاجه فقط في وقت الكراهة، أما إذا جاء وقت الرخاء فإنهم لا ينتبهون له ولا يهتمون به، أما في الشدة فهم يدعونه ولا يتركونه، فهو يقول وإن تكن كريهةٌ أدعى لها يعني عبر هنا بالمستقبل عن الماضي عن الواقع، فهذا واضح وظاهر من كلام العرب ولا يحتاج إلى كثرة استدلال عليه.

أدلة المعتزلة والقائلين بالقول الثاني في المسألة وهو القول بأنه لا يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال:

الدليل الأول: قالوا إن نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه، حسناً قبيحاً، مصلحةً مفسدةً في وقت واحد، وهذا محال، فما أدى إليه فهو محال، يعني الآن يقول كأنهم يصورون هذا فيقولون في أمر إبراهيم في ذبح ابنه كأنه قال له: اذبح ابنك لا تذبح ابنك، في الصلاة خمسين صلاة يقول التي ورد فيها وهذا أيضاً من الأمور التي لم أذكرها وهي تصلح دليلاً ثالثا للجمهور على ما ذهبوا إليه، وهي قصة حديث الإسراء والمعراج وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم فرض عليه خمسين صلاة ثم نسخت إلى خمس صلوات، فهذا نسخ للأمر قبل التمكن من الامتثال وهذا في شريعتنا.

أدلة المعتزلة كما قلت على ما ذهبوا إليه قالوا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد مثلاً قضية الخمسين صلاة يقول الله صلوا خمسين صلاة صلوا خمسة صلوات في آن واحد في وقت واحد، فيكون الشيء الواحد مأموراً منهياً، صلوا خمسين لا تصلوا خمسين بل صلوا خمس، الحسن هو أن تصلون خمسين صلاة لا تصلون خمسين صلاة بل صلوا خمساً، فيكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه في ذات الوقت، حسناً قبيحاً في ذات الوقت، مصلحةً مفسدةً في ذات الوقت، وهذا يقولون محال، فما أدى إليه فهو باطل.

نناقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: نقول أنه لا يمتنع أن يكون مأموراً به من وجه، ومنهياً عنه من وجه أخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث.

الآن ما المانع؟ فهذا واقع، الله جل وعلا يأمرنا بالصلاة لكن مع شرط الطهارة، فمن يريد الصلاة من غير طهارة هو ممنوع من الصلاة لا يجوز أن يصلي بغير طهارة في الأحوال العادية إذا ما كان حال ضيق وضرورة التي تقدر بقدرها والتي لها حكمها.

إذن نقول هاهنا كذلك يجوز أن يُجعل بقاء حكمه شرطاً في الأمر، فيقال افعل ما آمرك به إن لم يزل ويتغير حكم أمرنا عنك بالنهي، هذا ممكن وهذا رد عقلي.

والوجه الثاني: في المناقشة نقول أنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً منهياً في حالين، إذ ليس المأمور حسناً في عينه لوصف هو عليه كما هو قول المعتزلة، ولا المأمور مراداً ليناقض ذلك، بل الأشياء فيها منها ما هو حسن ممكن أن ندرك حسنه، لكن

إذا جاء الأمر الشرعي فلا شك أنه يدل على حسن الأشياء، ولله أن يفعل في وقت آخر ما يشاء جل وعلا، فيكون يأمر بشيء وينهى عن شيءٍ بعد ذلك.

إذن فعندنا هنا الأمر والنهي كانا في حالين، ما جاء وقال اذبح ابنك لا تذبح ابنك!!! قال اذبح ابنك فلما عزم وعمل المقدمات قال له في حال أخرى (وفديناه بذبح عظيم) وقال أنه (قد صدقت الرؤيا) وفداه بالذبح العظيم، إذن كان هذا في حالين ووقتين ولم يكن في وقت واحد كما زعم المعتزلة.

إذن ملخص القول أن نقول أن هذا الأمر والنهي كان في حالين ولم يكن في حالٍ واحد، ثم أيضاً نقول له أن هذا الكلام مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وأن الأشياء إنما تحسن لشيءٍ في ذاتها فينتج عن ذلك وجوبها، وتقبح لشيء في ذاتها فينتج عن ذلك تحريمها، وهذا قول المعتزلة في مذهبهم في التحسين والتقبيح، وهو خلاف الحق الذي سبق وذكرناه.

الدليل الثاني للمعتزلة ومن نحى نحوهم في هذه المسألة قالوا: أن الأمر والنهي كلام الله، وكلام الله قديمٌ عندكم، فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟!

إذاً استدلوا بدليل إلزامي بزعمهم، وهم يقولون أن كلام الله قديم عندكم، وكلام الله هنا هو أمر ونهي، فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟!

فنقول أولاً لم يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد بل هو في حالين، كان هناك تأخر كما هو الحال في النسخ، فأمر إبراهيم بالذبح في وقت، ثم نهاه عن الذبح قبل أن يذبح، وكان بينهما وقت، فليس بصحيح أن يكون في وقت واحد، وكذلك في قصة الخمسين صلاة ونسخها بخمس صلوات.

ثم الأمر الآخر وهو الأهم أنه من قال لكم أن كلام الله قديم كما زعمتم بإطلاق؟! فكلام الله نعم جنسه قديم أزلي، فهو متكلم جل وعلا في الأزل، لكن آحاده حادثه، بمعنى أنه يتكلم متى شاء جل في علاه، **تكلم ويتكلم وسيتكلم متى شاء** فهو قديم الجنس حادث الآحاد (الكلام).

وقد سبق تفصيل هذا الكلام وبيان أقوال الطوائف في كلام الله جل وعلى بما لا مزيد عليه، لكن أحببت هنا أن أنبه على أن هذا الكلام وهذا الإلزام لا يلتزم به وهو على مذهب الأشاعرة نعم، ولكن على مذهب أهل السنة لا وهو الحق.

الوجه الأخر في المناقشة نقول: أنه يتصور الامتحان بمثل هذا، إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما الذي هو الأمر والنهي في وقت واحد لم يجز، فهنا سمعهما في وقتين، هذا بالنسبة لحال المكلف، النبي صلى الله عليه وسلم وأمته، أما جبريل فقال أهل العلم أنه يجوز أن يسمعه في وقت واحد ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين لكون جبريل غير داخل تحت التكليف.

إذن هذه الأوجه كلها صالحة للرد على هذا الدليل ونكون قد انتهينا بهذا من هذه المسألة.

بقي أن نختمها بسؤال، وهو ما الحكمة من نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال؟ هل هناك حكمة من هذا؟

أقول نعم الحكمة من ذلك هي الابتلاء والاختبار، ليُعلم من يعزم على فعل ذلك الأمر ويشتغل بالاستعداد له فيثاب على ذلك ثواب العزم على الفعل، ومن لا يفعل ذلك فيأثم لعزمه على الترك.

وربما أيضاً يكون في ذلك النسخ استصلاح من الله لخلقه، إذن هناك حكمة من نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، وهي الابتلاء والاختبار وربما يكون فيه استصلاح الله لخلقه وهذا ليس ببعيد، فالابتلاء والاختبار واضح وظاهر في نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، فلو تأملنا مثلاً قصة إبراهيم عليه السلام لكان فيها ابتلاء واختبار من الله لإبراهيم

ليرفع مكانته، لذلك إبراهيم كان خليل الرحمن له منزلة عظيمة.
منزلة الخلة ما حصلها أحدٌ سوى **إبراهيم** عليه السلام **ونبينا محمد** صلى الله عليه وسلم كما في قوله عليه الصلاة والسلام (**لو كنت متخذاً أحداً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلا، ولكن صاحبكم خليل الرحمن**) إذن مرتبة الخلة من أعظم المراتب، فهنا إبراهيم حصل من ضمن ما حصل مرتبة الخلة أمور كثيرة في إبراهيم عليه السلام، من ضمنها مثل هذا النجاح في هذا البلاء العظيم المبين، الذي سماه الله (إن هذا لهو البلاء المبين) إذن هذا الابتلاء والاختبار، وهكذا الحال في كل قضية فيها نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، فالحكمة ظاهرة وبينة.
هذا بالنسبة لما يتعلق بمسألة نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، ونكون انتهينا من هذه المسألة من حيث أقوال أهل العلم فيها، وأدلة كل قول من هذه الأقوال ومناقشة أدلته.

الحلقة (٣٢)

مسألة الزيادة على النص :

الزيادة على النص هل هي نسخٌ أو لا؟ وهذه المسألة مهمة لأنه قد جرى على الخلاف فيها خلافٌ في الفروع الفقهية، وهي في الحقيقة تحتاج إلى تحريرٍ لمحل النزاع فيها، ولأجل أن نصل إلى هذا التحرير لابد أن نقسم الزيادة على النص إلى مراتب، **فالزيادة على النص في الحقيقة ثلاث مراتب:**

المرتبة الأولى: ألا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، الزيادة الآتية على النص الموجود ليس لها تعلق بالمزيد عليها مطلقاً، وهذه المرتبة في الحقيقة قسمان أيضاً:

القسم الأول: من هذه المرتبة: أن تكون الزيادة من غير جنس المزيد عليه، كزيادة الصلاة على الصوم أو الحج، الآن فرضت الصلاة أو فرض الصوم وزيد عليه الحج، هذه الزيادة من غير جنس المزيد عليه، فلا خلاف بين العلماء أن هذه الزيادة ليست بنسخ، فلا خلاف بين أهل العلم أن هذه الزيادة إن كانت من غير جنس المزيد عليه وكانت لا تتعلق بالمزيد عليه فإنها ليست بنسخ عند العلماء بلا خلاف.

القسم الثاني: أن تكون الزيادة من جنس المزيد عليه، كزيادة صلاةٍ على الصلوات الخمس مثلاً، فهذا محل خلاف بين العلماء، **الجمهور على أن تلك الزيادة ليست نسخاً**، وذهب بعض الحنفية وهم بالتحديد الأحناف العراقيون **ذهبوا إلى أنها نسخ، والصحيح هو قول الجمهور**، لأن النسخ هو رفع الحكم وتبديله، والحكم هنا لم يتغير بالمزيد عليه، بل بقي وجوبه وإلزامه، هذه المرتبة الأولى بقسميها.

المرتبة الثانية من مراتب الزيادة على النص: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الجزء ببقية الأجزاء على وجهٍ لا تكون هذه الزيادة شرطاً فيه، مثل ماذا ؟ مثل زيادة التغريب على الجلد في الحد، وذلك في قولة تعالى {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} وردت زيادة وهي زيادة التغريب كما صح في حديث عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (**خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**) فإذن هنا الآية الكريمة جاء فيها {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} هذا حدهم الوارد في كتاب الله هو الجلد مائة، وجاء في الحديث زيادة "تغريب" كما في الصحيح (**قد جعل الله لهن سبيلا جلد مائة وتغريب عام**) إذن هذا زيادة على النص، زيادة على الآية جلد مائة وتغريب عام، وهو تغريب سنة هذا زيادة على النص.
وكذلك من أمثلته زيادة ركعتين في الرباعية بناءً على أن الصلاة فرضت اثنتين كما قالت عائشة رضي الله عنها، ثم زيدت في

صلاة الحضر، وبقيت صلاة السفر على ما كانت عليه هذا أيضاً مثال أخر.

ومثال ثالث زيادة الحكم بالشاهد واليمين على ما ورد في قوله جل وعلا {**وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ**} فقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمينه، فهنا هذه زيادة على النص.

هذه المرتبة إذن فيها الزيادة زيادة جزء على وجه لا يكون شرطاً في المزيد عليه، وقد اختلف أهل العلم في هذه المرتبة على **قولين:**

القول الأول: أن ذلك ليس بنسخ، **وهذا قول جمهور أهل العلم.**

والقول الثاني: أن هذا نسخٌ **وهو قول الحنفية.**

وقد استدل كل فريق على ما ذهب إليه بأدلة.

فمن أدلة الجمهور القائلين بأن ذلك ليس بنسخ قالوا: أن النسخ رفعٌ للحكم الثابت بدليل شرعي، والحكم هاهنا باقٍ لم يرتفع، وإنما زيد عليه شيءٌ أخر، والزيادة عليه لا تقتضي رفعه فثبت أن الزيادة ليست نسخا.

الآن في مثال {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} الجلد مائة هل ارتفع منه جلدة واحدة؟ لا، وإنما زيد عليه التغريب كما في الحديث الذي جاء فيه زيادة الحد وهو زيادة التغريب مع الجلد.

كذلك زيادة ركعتين بالرباعية كما قالت أمنا عائشة رضي الله عنها (كانت الصلاة ركعتين ركعتين فزيد في الحضر) يعني زيد في صلاة الحضر ركعتين، فهذه زيادة نعم؟ هي جزء من الصلاة، لكنها هل أثرت على المزيد عليه، هل رفع حكم المزيد عليه ؟ لا ما رفع.

إذن استدل الجمهور بمعنى النسخ وهو الرفع، قالوا الحكم السابق لم يرتفع بل بقي وإنما حصلت الزيادة والزيادة ليست برفع، هذا قول الجمهور وهذا دليل الجمهور على ما ذهبوا إليه.

الحنفية الذين قالوا بالقول الثاني وهو أن هذه الزيادة من قبيل النسخ قالوا: أن الجلد مثلاً في الزنا كان هو الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه، ويتعلق به التفسيق ورد الشهادة وما إلى ذلك من أحكام، وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة فثبت أن الزيادة على النص في هذه المرتبة نسخ، مادامت ارتفعت به أحكاماً.

وجهة نظرهم قالوا: مثلاً قوله جل وعلا {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} الحد كان الجلد مائة جلدة، وكان هو المقتصر عليه، وهو مما يجوز الاقتصار عليه، فلو أفتى مفتي أو حكم حاكم به لكان هو الحد كله، ويتعلق به عندهم التفسيق ورد الشهادة وما إلى ذلك، لأنهم يقيسون الزنا على القذف، وقد ارتفعت هذه الأحكام كلها بالزيادة، لأنه ما أصبح هو الحد، أصبح هو والتغريب، فحينئذ يكون هذا من قبيل النسخ لأنه ارتفعت به أحكامه.

المناقشة هم قالوا: **أن الجلد كان هو الحد كاملاً**، نقول: الكمال ليس حكماً شرعياً مقصوداً، وإنما المقصود الوجوب والإجزاء، وجوب هذا الحد وأنه مجزئ هو المقصود، وهذان باقيان، ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة فقط لكانت كل ما أوجبه الله وكمال ما أوجبه الله، فإذا أوجب الصوم خرجت عن كونها كل الواجب، وليس ذلك بنصٍ اتفاقاً كما سبق معنا، إذن ليست القضية عندنا بالكمالية، بل هذا واجب أم ليس بواجب؟ هل رفع حكم الوجوب أم لم يرفع؟ هذا حكم باقٍ وإنما حصل زيادة، إذن هذا ليس من النسخ لم يحصل فيه رفع، هذا مثل لو أوجب الله علينا الصلاة فقط، تعرفون أن مثلاً الحج ما وجب إلا في السنة التاسعة، وقيل غير ذلك، طيب قبل ذلك ما كان عليهم الحج واجباً، فإذن كانت عليهم الصلاة واجبة والصوم واجباً فهذا كل مثلاً ما يتعلق بالأركان بذلك الوقت، فلما جاء وجوب الحج كانت تلك قبل وجوب الحج هي كمال الأركان كمال

الواجبات مثلاً، فلما جاء الحج ووجب اختل كمالها، فأصبح لابد من الحج معها، فهل هذا نسخ للحكم؟ لا، لأنه لم يحصل فيها رفع.

فكذلك الحال هنا الجلد لم يرفع حكمه بقي، وإنما زيد عليه، لو رفع حكمه لقلنا بأن هذا نسخ لأن النسخ هو الرفع، لكن مادام أن الجلد مازال باقياً فحينئذ لم يحصل نسخٌ فيه، وإنما زيد عليه حكم شرعي، فهو كما لو زيد على وجوب الصلاة وجوب أيضاً الحج، هذا لا يؤثر فنقول أن حكم وجوب الصلاة قد نسخ أو حكم كمال إجزاء الصلاة وأنها كمال الواجب على المرء قد نسخ، لا، هذا ليس بالنسخ الاصطلاحي المعروف، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى قولهم يجوز الاقتصار عليه، هم قالوا: أن الجلد في الزنا كان هو الحد كاملاً وناقشنا معنى هذه الجملة قالوا أيضاً يجوز الاقتصار عليه، فنقول في المناقشة أن الاقتصار على الجلد ليس مستفاداً من منطوق اللفظ، وهو الجلد.

الله جل وعلا يقول {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} فما فيه أنه لا حد سوى هذا الحد وهو الجلد، لا يؤخذ من منطوق اللفظ، لأن وجوب الحد بالجلد لا ينفي وجوب غيره، وإنما يستفاد هذا في الحقيقة من مفهوم المخالفة {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} يفهم منه مفهوم مخالفة أنه يقتصر على المائة ولا يزاد حد غيرها، هذا يفهم من مفهوم المخالفة لا يفهم من المنطوق، والحقيقة أن الحنفية لا يقولون بمفهوم المخالفة كما هو المشهور عنهم، فكيف الآن يلزموننا بما لم يقولوا به؟! ثم إن هذه الدعوى إنما تستقيم لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم مُسْتَقِر -وهذه مهمة هذه النقطة أتمنى أن يتنبه لها- ألزمناهم بلازم قولهم، هم لا يقولون بمفهوم المخالفة، طبعاً هذا القول مرجوح ومفهوم المخالفة حجة بشروط معروفة، لكن هم أصلاً لا يقولون به، فلم الآن يأتون بهذه القضية ويستدلون بمفهوم المخالفة فيها؟ هذا لاشك أنه تناقض لا يصلح على مذهبهم.

ثم قضية أخرى وهي مهمة أن هذه الدعوى إنما تستقيم -وهي دعوى الحد هو الجلد فقط- وتصح لو ثبت أنه ورد حكم هذا المفهوم الذي هو لا حد سوى الجلد واستقر ثم وردت زيادة التغريب بعده، يعني ورد هذا الحد وأصبح الجلد مستقراً، وجلد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ولم يغربوا، ثم جاءت الزيادة بعد ذلك وهي زيادة التغريب جاءت بنص أخر وبوحيٍ أخر غير القرآن طبعاً، وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وحيٌ كما قال جل وعلا {**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**} فهو وحي ولكنه نوع من أنواع الوحي، غير الوحي الذي هو كلام الله المنزل للتعبد والإعجاز، وهذا لا سبيل إلى معرفته، وهو دعوى أنه ورد حكم المفهوم هذا الذي هو الاقتصار على الجلد فقط واستقر ثم وردت زيادة التغريب بعده، هذا حقيقة لا دليل عليه، بل لعل التغريب ورد بياناً لإسقاط هذا المفهوم متصلاً به أو قريباً منه، أي لعل التغريب الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم (**البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**) جاء بياناً لأن هذا المفهوم ليس بصحيح، اقتصار الحد على مجرد الجلد هذا لا يفهم، بدليل هذا الحديث الذي جاء، وهذا الحديث جاء متصلاً بالآية أو قريباً منها قبل أن يستقر الحكم ويُعمل به، فنقول لعل هذا حصل، فلا دليل على هذا ولا على هذا، فمادام القضية لا دليل عليها إذن ما الذي يدعونا إلى أننا نقول أنه يجوز الاقتصار عليه؟ ربما كان متصلاً بالآية للعمل بمنطوقها وأن مفهومها ينبغي ألا يكون وارداً بدلالة هذا الحديث الذي ورد فيه زيادة التغريب على الجلد.

القضية الأخيرة التي ذكروها في دليلهم قالوا: ويتعلق به التفسيق ورد الشهادة.

نقول في المناقشة: فأما التفسيق ورد الشهادة فإنما تتعلقان بالقذف لا بحد الزنا، ثم لو سُلم بتعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود، مثل حل النكاح بعد العدة، فإن الشرع عندما رفع حكم العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشرا هذا لم يكن

تصرفاً في حل النكاح، بل في نفس العدة، الآن المرأة لا يجوز لها النكاح قبل ذلك، في المنسوخ عندما كان الاعتداد لعام كامل لا يجوز للمرأة الزواج قبل مضي الحول، فلما نسخ هذا بأربعة أشهر وعشرا أصبح للمرأة أن تتزوج بعد أربع أشهر وعشراً، إذا انقضت عدتها، فالآن عندنا سبعة أشهر ونصف فرق، هل كان مقصوداً؟ في الحقيقة أنه تابع، المقصود هو العدة فتغيرت من حول إلى أربعة أشهر وعشرا، حِلّ النكاح بعد انتهاء العدة تابع فلم يكن مقصوداً بالحكم، هو تابعٌ لانتهاء العدة، إذا انتهت سواء بعد حول أو بعد أربعة أشهر وعشرا يحصل حل للنكاح فهو تابع غير مقصود، وكذلك التفسيق ورد الشهادة هي توابع سواءً كان الحد جلداً أو جلداً وتغريباً.

هذا دليل الحنفية ومناقشة هذا الدليل وبهذا تكون المرتبة الثانية قد انتهينا منها.

المرتبة الثالثة من مراتب الزيادة على النص: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً، تلحظون في المرتبة الثانية قلنا تعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الجزء بالإجزاء على وجه لا يكون شرطاً، هنا لا، المرتبة هذه أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه الذي يقول عنه الحنفية منسوخ بدون الزيادة وعدمه واحداً.

مثال ذلك: زيادة المزيد عليه إذا تعلقت بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط مثل زيادة النية في الطهارة وزيادة الطهارة في الطواف.

الآن لو قلنا لو أنه لا تشترط النية في الطهارة لكان من أراد التطهر له أن يتطهر سواء نوى أو لم ينو، فإذا جاءت الزيادة وأوجبت النية وشرطتها في الطهارة تصبح الطهارة غير مجزئة إلا بنية.

كذلك الطهارة في الطواف، فقد ورد في كتابه جل وعلا {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} ما أوجب الطهارة، بل وجبت في حديث أخر سيأتي ذكره إن شاء الله، بدون اشتراط الطهارة يصح الطواف بدون طهارة، إذا ورد الحديث بعد الآية فإنه يقتضي لو طاف شخص ولم يتطهر أن طوافه غير صحيح، فإذاً هذا هو الفرق وتغير الحكم على هذا، فتعلقت الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط.

اختلف العلماء في هذه المرتبة على قولين:

هذا في الحقيقة الخلاف فيه أشد نوعاً ما من الخلاف في المرتبة التي قبله، لأن الارتفاع قد يكون أكثر ظهوراً منه في المرتبة الثانية.

القول الأول: أن هذا ليس بنسخ، **وهو قول جمهور أهل العلم**.

القول الثاني: أن هذا نسخ وهو **قول الحنفية** بطبيعة الحال، وبعض الشافعية كالغزالي رحمه الله وغيره.

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بقولهم أن النسخ في حقيقته رفعٌ للحكم الشرعي أو لفظه بدليل أو الخطاب بمجموعه كله، والدليل أو الخطاب اقتضى الوجوب والإجزاء، والوجوب باقٍ بحاله وإنما ارتفع الإجزاء، وهو بعض ما اقتضى اللفظ، فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم، معنى هذا الكلام يقولون أن النسخ هو رفع لحكم هذا الدليل وهذا الخطاب كله، فإذا جاء الناسخ ارتفع حكم المنسوخ كله، وهذا الخطاب أو الدليل الذي كان وحصل الزيادة عليه يقتضي الوجوب والإجزاء قبل أن يحصل الدليل الذي زاد عليه، فكان يقتضي الوجوب والإجزاء.

مثل قضية الطواف، فهو واجب في العمرة لأنه ركن من أركان العمرة والحج أيضاً، فهنا الخطاب قوله جل وعلا {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} اقتضى الوجوب، وأن هذا مجزئ إذا طاف، فلما جاءت الزيادة بإيجاب الطهارة كما سيأتي معنا في حديث ابن

عباس، فالوجوب بقي كما هو، الطواف واجب، لكن هل هو مجزئ أم لابد من شرطٍ له؟ لابد، ارتفع الإجزاء والوجوب باق، ارتفع الإجزاء أنه مجزئ بدون طهارة وبقي الوجوب على حاله، إذن هذا بعض ما اقتضاه اللفظ الأول، قوله جل وعلا {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} يقتضي وجوب الطواف وأنه مجزئ، فارتفع الإجزاء فقط لأنه زيد علينا شيء أخر وهو الطهارة لهذا الطواف وبقي وجوبه ما تغير، فهو واجب، الطواف لابد أن تأتي بالطواف، وهذا كرفع المفهوم وكتخصيص العموم، فليس هذا من النسخ في شيء.

النسخ: هو رفع بالجملة، كان التوجه إلى بيت المقدس أضحى التوجه إلى البيت الحرام.

كان هذا الشيء واجباً فأصبح غير واجب، وكان محرما فأصبح غير محرم، هذا هو النسخ، هذا على قول الجمهور، هذا دليل الجمهور على ما ذهبوا عليه.

بقي أن نورد دليل الحنفية ومن سار على قولهم في هذا المسألة وهم بعض الشافعية كالغزالي.

الحلقة (٣٣)

في الحلقة السابقة كنا نتكلم عن المرتبة الثالثة من مراتب الزيادة على النص وهي أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط وذكرنا أن من أمثلة ذلك زيادة الطهارة على الطواف هذه المسألة وهذه الرتبة اختلف فيها أهل العلم على قولين

القول الأول: قول الجمهور بأن هذا ليس بنسخ.

القول الثاني: قول الحنفية وبعض الشافعية أن هذا نسخٌ.

وقد ذكرنا في تلك الحلقة دليل الجمهور على ما ذهبوا إليه وفي هذه الحلقة الثالثة والثلاثون نذكر إن شاء الله دليل الحنفية ومن معهم على ما ذهبوا إليه.

وقد استدلوا بقولهم أن حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة وقد ارتفع، الآن الطواف كان حكمه قبل زيادة اشتراط الطهارة أنه مجزئ بدون طهارة وصحيح بدون طهارة، ثم بعد أن جاء زيادة اشتراط الطهارة في الطواف أصبح الطواف غير مجزئٍ بدون طهارة وغير صحيح بدون طهارة، هذه وجهة نظرهم وهذا دليلهم.

يمكن أن يناقش هذا الدليل بأن نقول أن هذا الكلام يصح في حالة ما لو ثبت الإجزاء بالطواف بدون طهارة واستقر، ثم وردت الزيادة بعده، والحقيقة أن ذلك لم يثبت.

قوله جل وعلى {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} هل فيه أنهم يطوفون بلا طهارة؟ ليس فيه ذلك، هذا مثل الأمر بالصلاة {**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ**} هل هذا يفهم منه أنك تصلي بدون وضوء وبدون طهارة؟ لا.

إذن شروط الشيء وأمور كثيرة قد لا تكون في الآية إذا كانت مطلقة، فالآية مطلقة {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} و{**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ**} هناك شروط للصلاة، وهناك شروط للطواف وما إلى ذلك، هذه وُضحت وبُينت في آيات أخرى مثلا المتعلق بالصلاة أو أحاديث أخرى في الصلاة وفي الطواف وفي غيرها.

فالأمر أنه إيتونا بدليل على أنهم كانوا يطوفون بدون طهارة، فحينئذٍ نقول لكم أنه فعلا حصل زيادة على النص وهي مؤثرة، أثرت على الإجزاء والصحة، فنقول نعم يمكن أن نسلم أن هذا نسخ، لكن هذا لم يحصل، إذن يصح في حالة ما لو ثبت الإجزاء واستقر ثم وردت الزيادة بعده، ولم يثبت ذلك، بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ أو بخبرٍ يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط، إذن الزيادة إنما ثبتت بالخبر الذي يحتمل اتصاله بالحكم.

فمثلاً مما يستدل به من يوجب الطهارة في الطواف حديث بن عباس من قوله (**الطواف بالبيت صلاةٌ إلا أن تتكلمون فيه أو**

تتحدثون فيه) فهو قال صلاة، وفرّق بين الصلاة وبين الطواف أنكم تتحدثون أو تتكلمون فيه بخلاف الصلاة، إذن هو صلاة من جميع الأوجه إلا من هذا الوجه، يعني يجب له ما يجب للصلاة من الطهارة وغيرها، هذا من الأدلة الدالة على وجوب الطهارة للطواف، وهو الصحيح من أقوال أهل العلم في هذه المسألة.

خلافاً للأحناف، نتيجة لأن هذا زيادة على النص، والزيادة على النص نسخٌ عندهم، وهذا الحديث خبر واحد فلا يُنسخ به القطعي وهو القرآن، هذا ثمرة من الثمرات المترتبة على الخلاف في هذه المسألة، هذا بالنسبة للأحناف الرد عليهم.

نقول لمن وافقهم من أصحاب الشافعي ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي لماذا؟؟ لأنهم اشترطوا النية للطهارة، والطهارة للطواف، بما ورد من كلام النبي عليه الصلاة والسلام، فألزمناهم بالفروع التي قالوا بها وخالفوا قاعدتهم التي وافقوا فيها الحنفية هاهنا.

ونكون بهذا توصلنا إلى أن **القول الراجح** في هذه المسألة والله أعلم هو أن هذا ليس بنسخ أي الزيادة على النص ليست بنسخ على اختلاف مراتبها.

وتظهر ثمرة الخلاف في هذه المسألة في مثلاً المرتبة الثانية التي فيها خلاف، يظهر الخلاف في قضية زيادة التغريب، فمن قال به وهم الجمهور قالوا: أن التغريب يجب أن يكون.

طبعاً هل التغريب يكفي فيه السجن مثلاً أم لابد من التغريب بأن تنتقل من بلدٍ مسافة قصر الصلاة أو نحو ذلك؟ هذا خلافٌ بينهم لكنه فيه تحقيق مناط التغريب، أما القول بالتغريب فهم يقولون به الجمهور، أما الأحناف فلا يقولون به لأنه زيادة على النص وزيادة على النص نسخٌ، وهذا الذي زاد على النص خبر واحد ولا يستطيع خبر الواحد أن ينسخ القطعي من القرآن لأنه أضعف منه كما سيأتي إن شاء الله في اختيارهم في هذه المسألة، إذن هذه ثمرة من ثمرات الخلاف في المسألة في المرتبة الثانية.

في المرتبة الثالثة كذلك قضية الطهارة في الطواف لا يقول به الأحناف، كما أن اشتراط النية في الطهارة لا يقول به الأحناف في مجمل مذهبهم، إذن أثرت هذه المسألة في الاختلاف في الفروع الفقهية في هذه القضايا التي ذكرتها وغيرها.

مسألة: نسخُ جزءُ العبادة المتصل بها أو شرطها، هل هو نسخ لجملة العبادة أو لا؟؟

إذا نسخ جزء العبادة الذي هو جزء متصل بالعبادة، أو نُسخ شرط من شروط العبادة، هل هذا يعتبر نسخ لجملة العبادة أو لا؟

مثال ذلك: سأمثل بمثالين، على نسخ شرط العبادة، ونسخ جزء العبادة، لأن هذا فيه تصوير للمسألة.

التمثيل على نسخ شرط العبادة مثل: استقبال بيت المقدس، كان شرطاً في صحة الصلاة، ثم نسخ، فهل هذا نسخٌ للعبادة وهي الصلاة أم لا؟

مثال نسخ جزء العبادة: نسخ عشر رضعات معلومات أنهن يحرمن وتصبح المحرمية ويصبح ما يترتب على أحكام الرضاع وهو نفس ما يترتب على أحكام النسب في المحرمية، لمّا نسخ العشر بخمس إذن هذا نسخ لجزء الحكم الشرعي، هل هو نسخ للرضاع أم لا؟

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن هذا ليس بنسخ لجميع العبادة، بل هو رفع لذلك الجزء وذلك الشرط فقط، وليس نسخاً للعبادة كلها **وهذا قول الجمهور.**

القول الثاني: أن هذا نسخٌ لجميع العبادة وهو قول **الحنفية** وبعض الشافعية كالغزالي وبعض المتكلمين.

ذهب **الجمهور** إلى هذا القول واستدلوا عليه **بدليل** قالوا: إن الشرط والجزء قد نسخ، والحكم قد بقي على ما كان عليه، كما في استقبال بيت المقدس فهو شرطٌ لصحة الصلاة وقد نسخ، لكن حكم الصلاة لم ينسخ، كذلك نسخ عشر رضعات يحرمن بخمس رضعات فهو نسخٌ لجزء الحكم، ومع ذلك حكم الرضاع المطلق لم يرتفع بل بقي التحريم بالرضاع كما كان، إذن الحكم نفسه العبادة نفسها لم يحصل لها شيء، وإنما نسخ ذلك الشرط أو ذلك الجزء، هذا الذي قاله الجمهور واستدلالهم على ما ذهبوا إليه.

الأحناف ومن معهم **استدلوا** على ما ذهبوا إليه بقولهم: أن الاقتصار على الحكم بدون ذلك الجزء أو الشرط كان ممنوعاً لا يعتد معه بذلك الحكم، وأما بعد النسخ فإن الحكم تامٌ بدون ذلك الجزء أو الشرط، وهذا هو النسخ، نظر الأحناف من زاوية أخرى.

الجمهور نظروا من زاوية أن الصلاة ما جاءها شيء، الذي حصل أن شرط من شروط الصلاة وهو استقبال القبلة قد تغير، أصل العبادة باقٍ على ما هو عليه.

بالنسبة للأحناف كان نظرهم من زاوية أخرى، وهي أن الاختصار على الحكم بدون ذلك الجزء كما في عشر رضعات، يعني لو جاء واحد أول في الرضاع ورضع ست رضعات هل يحصل التحريم بالرضاع؟ لا، لكن لو رضع ست بعد أن حصل النسخ؟ يحصل التحريم، إذن تغير الحكم هنا.

كذلك في الصلاة لو جاء واحد واستقبل أي جهة من الجهات قبل النسخ مثلا استقبل الكعبة، كانت ستكون صلاته باطلة، لأنه لم يستقبل بيت المقدس، لمّا حصل الناسخ فإن صلاته صحيحة لأنه استقبل البيت الحرام، إذن تغير الحكم، عاد على الصلاة بالإبطال أصبحت الصلاة باطلة لأنه اختل فيها هذا الأمر بعد النسخ.

<u>**يمكن مناقشة هذا الدليل**</u> بأن نقول أن ذلك الشرط أو ذلك الجزء كان في وقت تشريعه رافعاً للبراءة الأصلية، فلمّا نُسخ رجع سقوطه إلى حكم البراءة الأصلية، والباقي كان مشروعاً ولم يزل، هذا رد عليهم.

والذي يظهر أن هذا متعلق بقضية النسخ، هل هي رفع للحكم برمته؟ فإن حصل رفع لبعض أجزاء الحكم أو بعض شرائطه أو نحو ذلك لا يكون نسخاً أو لا؟

الجمهور كأنهم يقولون أن النسخ هو رفعٌ، فالذي ينبغي أن يكون رفع لكل الحكم، أن تتحول الصلاة من واجبة إلى حكم آخر يخالف الوجوب، أن تتحول الرضاعة من محرم إلى غير محرم بمجموعها، أما نسخ الأجزاء والشروط فهذا لا يؤثر في جملتها.

يعني مثلاً لو قلنا من رضع عشر رضعات فإنه يحصل التحريم بالرضاع، على ما كان في الآية السابقة: عشر رضعات معلومات تحرمن فإنه يحصل تحريم بالرضاع.

طيب على النسخ بعد وجود الناسخ وزوال ذلك المنسوخ، وهو خمس رضعات يحرمن، أيضاً الرضاع نفس الحكم، فما تغير، والذي تغير هو الجزء الذي هو الفارق، إذن هو جزء من العبادة لا كلها، جزء من الحكم لا كله.

والجمهور يتوجهون إلى أن النسخ ينبغي أن يكون رفعاً للحكم كله، فإذا رفع بعضه فيكون هذا مثل تخصيص العموم، وليس هذا من النسخ في شيء، هذه وجهة نظرهم والمسألة حقيقة متقاربة والله أعلم.

<u>**مسألة نسخ العبادة إلى غير بدل هل يجوز أو لا؟**</u>

هذه مسألة اختلف فيها أهل العلم كثيراً، يعني هل يمكن أي يأتي الشرع وينسخ شيئاً ولا يأتي ببدله أو لا يمكن؟؟ هذا

خلاف بين أهل العلم بين قولين:

<u>**القول الأول:**</u> يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل **وهذا قول الجمهور**.

<u>**القول الثاني:**</u> لا يجوز ذلك، بمعنى لم يقع ذلك، وإلا لا يجوز لأحد أن لا يُجَوِّز على الله ولا يُجَوِّز على الشارع أن لا يفعل ذلك، ولكن مقصودهم لم يقع ذلك، لأنهم الحقيقة فريقين، فريق منهم: مثل كلمة لا يجوز عندهم سائغة لأنهم يوجبون على الله ويحرمون على الله، وعندهم سوء أدبٍ مع الله، مثل المعتزلة في قولهم بوجوب الصلاح والأصلح على الله ونحو ذلك من العبث الذي يذكرونه، ويكون فيه نوع من الإيجاب على الله، تعالى الله عن ذلك.

لكن هناك طائفة أخرى ليسوا على هذا المنهج، فيكون معنى كلامهم أن هذا لم يقع في الشريعة، وسوف يتبين هذا إن شاء الله تعالى من خلال عرض الأدلة.

إذن **القول الثاني**: <u>لا يجوز ذلك</u>، وهو قول أكثر **المعتزلة** وقول **بعض الظاهرية**، وهو **صريح** كلام الإمام **الشافعي** كما في كتابه الرسالة صفحة ١٠٩ في فقرة ٣٢٨، كذلك هو قول اختاره شيخ الإسلام **ابن تيمية والشوكاني والشنقيطي** وغيرهم من أهل التحقيق.

<u>**الجمهور ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه لأدلةٍ منها:**</u>

<u>الدليل الأول</u>: قالوا أن ذلك قد وقع كما في قوله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها وعن عليٍ رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروها**) قالوا هذا نسخٌ للنهي إلى غير بدل.

وكذلك من الأمثلة عندهم على هذا قالوا: كان الواجب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كما في قوله تعالى: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً**} وقد نسخ ذلك بقوله تعالى: {**أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**} وهذا نسخٌ إلى غير بدل، لأن إقامة الصلاة هنا هي واجبة عليهم من قبل وبعد، إذن هنا لا بدل.

إذن هذان المثالان من كتاب الله جل وعلا الواردة في كتاب الله المنسوخ، وقد ورد الناسخ إما في السنة أو في كتاب الله جل وعلا كما في المثال الأول والثاني هذا يدل على أنه يجوز النسخ إلى غير بدل.

<u>الدليل الثاني</u> للجمهور قالوا: أن حقيقة النسخ الرفع والإزالة، هذه حقيقة النسخ وعلى ذلك ليس من حقيقة أن يكون إلى بدل أو إلى غير بدل، فقد يكون حتى من حيث اللغة نسخٌ من غير بدل، كما في: نسخت الريح الأثر، نسخ الشيب الشباب، وقد يكون إلى بدل، فإذن النسخ في أصله لا يشترط فيه بدل لا من حيث اللغة ولا من حيث الاصطلاح، إذن حقيقة النسخ: الرفع والإزالة، ويمكن الرفع إلى غير بدل، ثم إنه لا يمتنع أن يعلم الله جل في علاه المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي، وهو براءة الذمة من دون أن يكون هناك بدل.

<u>**مناقشة هذه الأدلة**</u> حقيقة يمكن مناقشة الدليل الأول بأن نقول: بأن هذا مردود، وذلك لأن ادخار لحوم الأضاحي نسخ إلى بدلٍ خير منه، وهو التخيير بين الادخار والإنفاق المذكور في الأحاديث، النبي ﷺ قال: (**إنما نهيتكم من أجل الدافة**) قوم فقراء ضعاف مساكين جاءوا إلى المدينة في وقت عيد الأضحى، فالنبي ﷺ نهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي حتى يتصدقون على هؤلاء، فكانت الحاجة إلى ذلك، فلما ذهبت الحاجة إلى مثل هذا، لأن هذا تعليل (**إنما نهيتكم من أجل الدافة**) يعني الناس هؤلاء الفقراء والمساكين الذين جاءوا إليكم ودفوا إليكم وقدموا إلى المدينة، فلما ذهبت الحاجة حصل الناسخ

بالتخيير (**نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروها**) يعني ادخروا أو أنفقوا، إذن هذا هو الحكم الذي ورد الآن، الناسخ هو التخيير بين الادخار وبين الإنفاق وهذا بدلٌ، بدل خيرٌ من الأول وفيه توسعة عليهم.

الدليل الثاني: أيضاً لهم والمثال الثاني لهم وهو نسخ وجوب تقديم الصدقات بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وسلم نقول هذا أيضاً نسخ إلى بدلٍ خير منه، وهو التخيير بين الصدقة تطوعاً ابتغاء ما عند الله وبين الإمساك، كما دل عليه قوله تعالى {**فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**} إلى آخر الآية، إذن البدل الذي حصل النسخ به هو التخيير بين الإنفاق وبين الإمساك وعدم الإنفاق، وهذا بدل خير منه، إذن هذه الأدلة تدل على أن الأدلة التي ذكروها ليس فيها النسخ إلى غير بدل بل البدل ظاهر واضح فيها.

أدلة القول الثاني على ما ذهبوا إليه، وهم القائلين بأنه لم يقع النسخ إلى غير بدل استدلوا الحقيقة بأدلة:

- الدليل الأول: هو الآية القرآنية التي سأتكلم عنها الآن.
- الدليل الثاني: قالوا بأنه ما من نسخ إلا وقع فيه بدل، ما وقع نسخٌ إلا وحصل بدلٌ للمنسوخ، حتى ما ذكروه من أمثلة أصحاب القول الأول ذكروا أن فيه بدلاً في كل مثال من الأمثال بدل، وليس نسخٌ إلى غير بدل.

الآية التي استدلوا بها هي قوله تعالى {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**}.

وجه الدلالة قالوا أن الله ربط بين نسخ الآية وبين الإتيان بخير منها أو مثلها بأداة الشرط ربط الجزاء بشرطه، (نأتي)، ما فيه نسخ إلا ونأتي بخير منه أو مثله، إذن ربط بين نسخ الآية وبين الإتيان بخير منها أو مثلها بأداة الشرط ربط الجزاء بشرطه، ومعلوم أن الشرطية إنما يتوارد فيها الصدق والكذب على نفس الربط، ولاشك أن هذا الربط الذي صرح الله به بين هذا الشرط والجزاء في هذه الآية صحيح لا يمكن تخلفه بحال، إذن الله جل وعلا ذكر أنه ما من آية تنسخ إلا ويأتي بخير منها أو مثلها، فهذا هو الحاصل أنه ما من شيءٍ منسوخ إلا ويأتي ناسخ بديل خيرٌ من المنسوخ أو مثله في الحكم الشرعي.

الحلقة (٣٤)

في الحلقة الماضية كنا تكلمنا عن مسألة نسخ العبادة إلى غير بدل هل يجوز أم لا، وذكرنا قولين في المسألة، وذكرنا أدلة القول الأول وناقشناها، وذكرنا أدلة القول الثاني وبقي أن نناقشها.

مما ذكرناه من أدلة القول الثاني قولة جل وعلا: {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**}، فالله جل وعلا يقول:{**نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**} استدل أصحاب هذا القول الذين يقولون لا يجوز النسخ إلى غير البدل أن الله قد ربط بين نسخ الآية وبين الإتيان بخير منها أو مثلها، وهذا الربط لا يمكن أن يتخلف، لأن الله قد ذكره ولا يمكن تخلفه بحال.

المناقشة: نقول أن الآية وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر، على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني، لكونها لو وجدت في الوقت الأول لكانت مفسدة.

يمكن أن يناقش هذا بأن نقول الآية وردت في التلاوة وليس للحكم فيها ذكر -هذا قولهم-، أيضا يمكن أن يناقش أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني، يعني باعتبار أن الوقت الثاني الذي هو وقت نسخ هذه الآية قد يكون رفعها مجرد الرفع خير منها في الوقت الثاني لكونها لو وجدت في الوقت الأول لكانت مفسدة، يعني لو كان هذا موجودا الحكم في الوقت الأول لكان مفسدة.

الرد: يمكن أن نرد على هذه المناقشة الضعيفة والتي سنبين ضعفها أيضا بحسب ما ذكروا، فنقول قولهم: أنها وردت في التلاوة وليس للحكم فيها ذكر، نقول: الآية صريحة بأنه مهما نسخ آية فإنه يأتي بخير منها أو مثلها، وهي عامة في التلاوة

وفي الحكم، فمن أين أتيتم وتحكمتم وجعلتموها مقصورة على التلاوة دون الحكم؟!

ثم قولهم: على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني لآخر ما قالوا، يقال: الرفع الذي هو خير منها هو عين البدل، يعني أنتم جعلتم الرفع، رفع الحكم هكذا يعني أنه لا بدل، هذا الرفع هو حقيقة هو بدل، الآن عندما كان واجباً على المسلمين الإنفاق وعدم الادخار في لحوم الأضاحي، هذا الحكم رُفع إلى بدل وهو التخيير بين الإنفاق والادخار، هذا بدل خيراً منه على المسلمين، خيرا منه يعني أسهل، فبدلا من أنه يجب عليه أن ينفق في الثلاث الأيام الأول من عيد الأضحى يجب أن ينفق كل ما معه لا يدخر شيئا يأكله أو يتصدق به، فيأتي جواز الإنفاق وجواز الادخار هذا أسهل عليه.

إذن فالخيرية هنا في السهولة واليسر، فهنا الرفع الذي هو خير منها هو عين البدل الذي هو خير منها، وهذا هو محل النزاع، واستدلالكم بمحل النزاع لا نزاع في عدم قبوله، فهو مصادرة على المطلوب كما هو معلوم عند علماء المنطق.

وفي هذا الذي يترجح لي والله أعلم أنه **لم يقع النسخ إلى غير بدل** بدلالة الآية: {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا**} وبدلالة الوقائع، فإنه ما من قضية من قضايا النسخ إلا وقد جاء بدل خير منه أو مثله كما قال تعالى في محكم كتابه.

مسألة النسخ بالأخف والأثقل

وقبل أن ألج إلى الأقوال في المسألة؛ أحرر محل النزاع، لأن هذا كما ذكرت مرارا: تحرير محل النزاع من الأهمية بمكان، لأنه يجلّي لك المسألة تجلية جيدة ويوضحها، ويجعل لك متكأ في المسألة، المتفق عليها متكأ قوي لك في المسألة، ويجليها ويوضحها، ولا يخلط بعضها ببعض، وهذا من الأهمية بمكان، فأنا سأحرر محل النزاع في مسألة النسخ بالأخف والأثقل، ثم أبين الأقوال في محل النزاع.

فأقول:

١- **اتفق العلماء** على جواز نسخ الحكم ببدل أخف منه، هذا بالاتفاق، مثل نسخ الاعتداد بالحول في قوله تعالى: {**مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ**} بقوله تعالى: {**يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا**} فلا شك أن الاعتداد بأربعة أشهر وعشر أخف من الاعتداد بالحول.

وكنسخ مصابرة الواحد بالعشرة من الكفار الوارد في قوله تعالى: {**إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ**} بمصابرة اثنين، كما في قوله تعالى: {**الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مائة صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ**} عشرين ضد مائتين تصابر، ثم جاءت {**الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مائة صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ**} مائة لمائتين، يعني واحد لاثنين، هناك عشرين لمائتين واحد يصابر عشرة، مائة لمائتين واحد يصابر اثنين، هذا نسخ وهذا نسخ تخفيف، بدل الواحد يقف أمام عشرة، إذا به الواحد يقف أمام الاثنين وجوباً.

إذن العلماء متفقون على جواز نسخ الحكم ببدل أخف منه.

٢- **اتفق العلماء** على جواز نسخ الحكم ببدل مساوي له، مثل نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى البيت الحرام، ليس فيه مشقة حقيقة، ولا أي اختلاف في كونك بدل أن تتجه لبيت المقدس تتجه للكعبة، سيان ما فيه فرق من حيث السهولة والثقل واليسر، السهولة والصعوبة لا يوجد فرق.

إذن هذا اتفاق العلماء على جواز النسخ ببدل مساوٍ.

محل النزاع في المسألة: هو نسخ الحكم ببدل أثقل منه هل يجوز أم لا يجوز؟

وقد اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: جواز نسخ الحكم ببدل أثقل منه وهذا **قول الجمهور**.

القول الثاني: عدم جواز ذلك، وهو قول **بعض الظاهرية** كأبي بكر ابن داوود وغيره.

استدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه بمجموعة من الأدلة، أذكر منها دليلين، وأحدهما يتضمن وقائع كثيرة:

الدليل الأول: قالوا لا يمتنع نسخ الحكم بأثقل منه بذاته ولا بغيرة، هذا غير ممتنع أن ينسخ الحكم ببدل أثقل منه أو مثله أو أخف منه، كلها جائزة، لله أن يفعل ما يشاء جل في علاه، مثلما له أن يشرع ما يشاء ويوجب علينا التكليف الشرعي الذي فيه نوع تكليف، والحق أن التكاليف الشرعية فيها نوع تكليف ولاشك، وفيها نوع مشقة ولاشك، لكنها مشقة محتملة، عندما يأتي الإنسان ويقوم لصلاة الفجر، في هذا نوع مشقة ولكنها محتملة، **فلم يأتِ الشرع بما هو شاق ولا بما لا يطاق،** وإنما أتى بأشياء لا مشقة فيها، أحكام تكليفية يمكن لأي أحد أن يؤديها بدون أي تعب، بل حتى إذا حصل في حالات حرجية كالمرض وعدم القدرة والعجز ونحوه حينئذ يخفف، بدل أن تذهب تصلي مع الجماعة وتمشي إلى هناك، أنت مريض صلِّ في البيت، لا تستطيع أن تذهب لا مشكلة صلِّ في البيت، إذا لم تستطع أن تقوم تصلي قائما صل جالساً، لا تستطيع أن تصلي قائماً ولا جالساً صلِّ مضطجعا، لا تستطيع أن تصلي قائماً ولا جالساً ولا مضطجعاً أومئ إيماءا.

إذن الشرع ما فيه مشقة غير محتملة، لكن يوجد مشاق محتملة، يعني تكاليف طبيعة التكاليف، فهنا لا يمتنع أن ينسخ الله حكما ويأتي بحكم أثقل منه، هذا غير محال لا في ذاته ولا يترتب عليه محال، هذا دليلهم الأول، وهو دليل عقلي.

الدليل الثاني: أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في التدرج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف، وهناك نماذج من ذلك.

يقول هؤلاء أيضا هذا الأمر واقع موجود في آيات كثيرة من القرآن، وفي وقائع كثيرة حصل فيها ناسخ ومنسوخ أن يأتي الناسخ أثقل من المنسوخ، وهذا له حكمة وهي التدرج، وقد ذكروا أمثلة واقعية على مثل هذا، قضية نسخ الحكم إلى حكم أثقل منه.

مثلا مما يظهر فيه حكمة التدرج نسخ الخمر، فقد كان حلالا في أول الإسلام، قال جل وعلا: {**تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا**} ثم تدرج التشريع أكثر من مرحلة إلى أن جاءت المرحلة الأخيرة وقال جل وعلا {**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**} ثم قال في الآية الأخرى التي بعدها قال في الأخير {**فهل أَنتُم مُّنتَهُونَ**} قال الصحابة: انتهينا، انتهينا.

إذن كان حلالاً في أول الإسلام {**تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا**}، ثم جاء التدرج النهي عن الخمر حال قربان الصلاة {**لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ** } ثم جاء النهي القطعي.

عمر كان يأتي الرسول في كل مرحلة من هذه المراحل فيقول يا رسول الله بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا، إلى أن جاء قوله تعالى {**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**} {**فهل أَنتُم مُّنتَهُونَ**} في الآية الأخرى.

إذن الاجتناب والحث على الترك القطعي قد ورد بعد مرحلة من المراحل، بعد مراحل متعددة آخر مرحلة كان فيها، هذا تدرج من الأخف إلى الأثقل، وهذا فيه حكمة.

ومن الأمثلة كذلك **نسخ التخيير بين الفدية والصيام** الوارد في قوله تعالى: {**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**} كان أول الإسلام من أراد أن يصوم صام، ومن لم يرد أن يصوم عليه فدية كما هو صريح هذه الآية، نسخ هذا بتعيين الصيام كما

قال تعالى: {**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**} وهذا أثقل، كونه يكلف الإنسان يقول له أنت مخير بين أن تفتدي عن الصيام بطعام تخرجه وتعطيه الفقراء، أو تصوم، هذا أخف من أنه يعين عليك الصيام ويوجبه ولا يخيرك، إذن هذا نسخ ببدل أثقل من المنسوخ، الناسخ أثقل من المنسوخ.

كذلك من الأمثلة التي ذكروها قوله جل وعلا: {**وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ أَسْلِحَتَهُمْ**} فقد نسخ جواز تأخير الصلاة وقت الخوف إلى وقت آخر أكثر أمناً هذا كان موجود، أنه إذا كان وقت خوف تؤخر الصلاة إلى وقت آخر أكثر أمنا، نسخ ذلك إلى وجوب الإتيان بها حتى في حالة الخوف وفي حالة الحرب {**فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ أَسْلِحَتَهُمْ**} ولذلك هذا في الحقيقة لاشك أنه أثقل، كون الإنسان في حالة الحرب وحالة الخوف يقال له أجّل الصلاة إلى وقت الأمن وصل واقض؛ هذا أخف من أنه يقول لا، حتى وأنت في حال القتال {**فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ أَسْلِحَتَهُمْ**} ثم يفصل لنا كيف صلاة الخوف.

وهذا فقط من باب ذكر الشيء بالشيء سبحان الله، الآن الصلاة هنا لا يتركها الإنسان حتى مع الجماعة في حال سليل السيوف وضرب الهامات والقتل الشديد، فيوجب المولى جل وعلا على المؤمنين الصلاة في جماعة بترتيب معين، فكيف يُرخِّص المرء لنفسه أن يترك الصلاة أو يترك الصلاة مع الجماعة في حال الأمن؟!!

الصلاة مهمة، الصلاة ركن من أركان الدين، لا خير في المرء إن ترك الصلاة، لا حظّ في الإسلام لمن ترك الصلاة، الصلاة عمود الدين، الصلاة أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة، فتاركها على خطر عظيم، لذا قال كثير من أهل العلم وكثير من أهل التحقيق: بأنها هي الفعل الوحيد الذي من تركه فقد كفر وخرج عن ملة الإسلام، بدلالة النصوص الكثيرة لأهميتها البالغة، طبعا أنا أقصد الفعل الوحيد الذي لا يشترط له الاستحلال للترك، يعني من تركها تكاسلا وتهاونا مع تلفظه بالشهادة وأنه لم يخرج عن دائرة الإسلام؛ أقول من تركها والعياذ بالله حتى تكاسلا وتهاونا فإنه يكفر والعياذ بالله، بدلالة أدلة وأحاديث على هذا، وهذا قول مجموعة من أهل التحقيق وهو القول المشهور عند الحنابلة واختيار جمع من أهل التحقيق، إذن هذا هو المثال الثالث.

المثال الرابع: نسخ نكاح المتعة، فقد أخرج مسلم في صحيحه والإمام أحمد في مسنده والدارمي وابن ماجة في السنن عن النبي أنه قال: (يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع -يعني من النساء- ألا وإن الله قد حرمها إلى يوم القيامة) إذن كانت موجودة في أول الإسلام ثم نسخت، ولاشك أن هذا من نسخ بالأثقل، لأن فيه مزيد تكليف.

المثال الخامس: نسخ إباحة الحمر الأهلية كما في الصحيحين والموطأ للإمام مالك عن علي رضي الله عنه وأرضاه (أن الرسول ﷺ نهى عن متعة النساء ولحوم الحمر الأهلية) إذن لحوم الحمر الأهلية كانت مباحة في أول الإسلام ثم نسخت بهذا الحديث وغيره، فنهى النبي ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية، وهي تختلف عن لحوم الحمر الوحشية التي يجوز أكلها، أما الحمر الأهلية هذه المعروفة فإنه يحرم أكلها، وقد كانت مباحة في أول الإسلام.

المثال السادس: نسخ حبس الزواني في البيوت، الله جل وعلا يقول {**فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**} هذه الآية منسوخة، نسخت بقوله جل وعلا {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} إذن بدال الحبس أصبح جلد، والجلد أشد من الحبس، كذلك نسخت بالرجم في حال الثيوبة والرجم أشد من الحبس، وقيل أن هذا ليس بنسخ بل هو بيان، إذ بيّن الله تعالى قوله {**أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**} فالسبيل حُدد بقوله جل وعلا: {**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ**} وغيره من الأحاديث التي بينت معناه وأوضحت مطلقه.

{أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً} نقول أن بعض أهل العلم يقول أن هذا ليس بنسخ بل هذا بيان، أي بين الله تعالى قوله **{أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً}** بما ثبت في صحيح مسلم من قوله ﷺ **(قد جعل الله لهن سبيلا، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم)**.

وقد أكثرنا من الأمثلة لإيضاح وجهة نظر هؤلاء، وأنه وجد في الحقيقة أمثلة واقعية فيها نسخ ببدل أثقل.

المثال السابع: نسخ الأمر بترك القتال والإعراض عن الكفار في قوله تعالى **{فأعرضوا عَنْهُمْ}** وقوله تعالى **{فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا}** وقوله **{وَأَعْرِضْ عَنْ الْمُشْرِكِينَ}** ونحو ذلك من الآيات نسخ ذلك بإيجاب الجهاد على الأمة في قوله تعالى **{أُذن للذين يُقاتلون بأنهم ظلموا}** إذن هذا أمر بالقتال.

هذه أبرز أدلة الذاهبين إلى جواز النسخ بالأثقل وأنه وقع.

أما القائلين بأنه لا يجوز النسخ بالأثقل فقد **استدلوا** على ذلك بأدلة منها: قوله جل وعلا: **{مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا}**.

وجه الدلالة قالوا إن كان الأثقل خيراً لكثرة الأجر، فلم جاز نسخه بالأخف؟؟ وإن كان الأخف خيراً لسهولته فلم جاز نسخه بالأثقل؟؟

على كلا المعنيين **{مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا}** فهنا الخيرية تقتضي التخفيف، فهنا إن كان الأخير هنا بكثرة الأجر فإنه لا يجوز نسخها بالأخف، لأن الأثقل أكثر أجرا، والأكثر أجراً هو خير للمرء، وإن كان الأخف خيراً لسهولته فلا يجوز نسخها بالأثقل لأن هذا نفس الأجر، ومع ذلك الخيرية فيه أجر وسهل، هذا أخير للإنسان من الذي فيه نفس الأجر وهو أصعب، إذن هذا هو وجه الدلالة: **{ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا }**

نقول في الرد على ما استدلوا به أو وجه استدلالهم بهذه الآية نقول: أن الخيرية دائرة بين الأخف والأثقل، فتارةً تكون في الأخف فينسخ به الأثقل لسهولة الأخف وحصول الإنسان على أجر واحد، وقد تكون تارةً الخيرية في الأثقل لكثرة الأجر فيه، فينسخ به الأخف و.

أقول في الرد على هؤلاء أن الخيرية دائرة بين الأخف والأثقل، هنا ما قال الله جل وعلا ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بآية أخف منها أيسر منها، قال (بخير منها أو مثلها) إذن هو خيرية أو مثلها في الخيرية، والخيرية أحيانا قد تكون في كثرة الأجر فهو خير لك، لأن فيه أجر أكثر لك، وقد تكون الخيرية في السهولة واليسر، فعلى كلا الأمرين الخيرية ثابتة، والناسخ كونه أثقل لا يعارض هذه الآية لأن الجزاء الشرط مناط بالخيرية، وليس مناط بالأخف أو الأيسر.

الدليل الثاني لهؤلاء: قوله جل وعلا: **{يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}** وهذا قالوا أن في نسخ الحكم بأثقل منه مخالفة لهذه الآية.

كذلك استدلوا بمثل قوله جل وعلا **{الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا}** وهذا نسخ حكم بحكم أخف منه، لأن هذه واقعة من الوقائع التي هي التربص، قبل كان المأمور به أن يبقى الإنسان الواحد لعشرة **{إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ}** جاء **{الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مائة صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مائَتَيْنِ}** قالوا هذا نسخ حكم بحكم أخف منه.

كذلك من الأدلة قوله تعالى: **{يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ}** وهذه الآية قالوا صريحة بأن الأحكام إنما تنسخ بأخف منها مطلقاً.

من الأدلة أيضا استدلوا بقولهم (إن الله رءوف بعبادة رحيم بهم فلا يليق به التشديد والتثقيل)، هذه أبرز ما استدلوا به في قولهم بأنه لا يجوز نسخ الحكم بحكم أثقل منه.

الحلقة (٣٥)

في الحلقة الماضية كان الكلام عن مسألة النسخ، الحكم بالأخف والأثقل، وحررنا محل النزاع في المسألة، وبينّا أن محل النزاع في المسألة إنما هو في نسخ الحكم بحكم أثقل منه هل يجوز أو لا؟ قلنا أن فيه قولان لأهل العلم، القول الأول أنه يجوز ذلك وهو قول الجمهور، وذكرنا أدلتهم، وهناك قول بعدم جواز ذلك وهو قول بعض الظاهرية كأبي بكر بن داود وغيره، وبيّنا الدليل لهم قوله تعالى {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**} وناقشناه، ثم بينا بعض الأدلة التي استدلوا بها والتي فيها أن هذه الشريعة شريعة يسر وسهولة، والله يريد بنا اليسر والسهولة، وهذا على خلاف مقتضى نسخ الأخف بالأثقل.

ويمكن أن نناقش هذه الأدلة من الدليل الثاني إلى آخر الأدلة بأن تقول: أن هذه الآيات {**يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**} {**الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا**} {**يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ**} ونحوها، نقول هذه الآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف، وليس فيها منع إرادة التثقيل لحيازة الأجر على ذلك، ثم إن المراد بالتخفيف في الآيات التخفيف في الجملة، فلا ينافي هذا أنه ربما شرع الله حكماً أثقل مما قبله كما في الأمثلة التي ذكرناها، مثل إيجاب الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية، مثل تحريم الخمر بعد إباحته، تحريم نكاح المتعة بعد إباحته، تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية بعد إباحتها، وهكذا في الأمثلة التي ذكرناها، لكن الجميع مما لا مشقة فيه، الناسخ والمنسوخ كله لا مشقة فيه تجعل الإنسان لا يستطيع أن يفعله، فهو واقع في دائرة الوسع والطاقة، لذلك كان الشرع شرع يسر وطاقة وتخفيف، لأنه لا يكلف الإنسان فوق وسعة مطلقا.

وأما قولهم في آخر استدلال لهم "إن الله رءوف بعبادة رحيم بهم فلا يليق به التشديد والتثقيل" **نقول أنه يمكن أن يجاب** عن ذلك بأن نقول: هذا لا يمنع من التكليف بالأثقل، كما ورد في التكليف ابتداء، ووجود الأمراض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها الله جل وعلا، فهذا لا يمنع.

ثم إن قولكم لا يليق به التشديد والتثقيل فيه سوء أدب مع الله جل وعلا، فمن أنتم حتى تقولون يليق به ولا يليق به؟!!! فلابد أن نحترز في ألفاظنا، خاصة إذا كانت في مقام أن نوجه هذه الألفاظ إلى الله جل في علاه، فيجب أن يكون الإنسان في غاية الأدب مع الله في كل أموره وفي كل ألفاظه، فلا يليق مثل هذه الكلمات.

ونكون بهذا قد انتهينا من هذه المسألة، **والظاهر لي فيها أنه يجوز نسخ الحكم بأخف منه وأثقل منه ومساوٍ له،** وهذا واقع لا ينكر وقد سبق أقوى ما يستدل به على نقيض ذلك هو قوله سبحانه {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**} وقد سبق أن ناقشنا وجه الدلالة من هذه الآية بما لا مزيد عليه هاهنا.

مسألة حكم من لم يبلغه الناسخ، هل هو نسخٌ في حقه أم لا؟

صورة المسألة: ١. حصل النسخ ولكنه لم يبلغه، ما بلغه، هل يكون نسخاً في حقه أم لا؟ وسيأتي معنا قصة أهل قباء، وما الذي حصل فيها، وما هي وجهة نظر كل طرف من الأطراف المختلفة في مثل هذه القصة.

أقول اختلف أهل العلم في مسألة حكم من لم يبلغه الناسخ هل هو نسخ في حقه أم لا على قولين:

القول الأول: أن ذلك لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، من لم يبلغه النسخ لا يكون نسخاً في حقه، وهذا ظاهر قول الحنابلة وهو قول الحنفية وقول المعتزلة ورجحه الآمدي من الشافعية.

القول الثاني: أن هذا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، وهذا قول بعض الشافعية ورواية مخرجة عن أحمد **وهو الراجح فيما يظهر لي.**

استدل أصحاب القول الأول بأدلة أشهرها: قولهم -طبعاً أصحاب القول الأول يقولون هذا لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه- قالوا أن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم، كما في الصحيحين من حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: (بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة).

قال لو كان نسخ في حق من لم يبلغه لقطعوا صلاتهم وصلوا من جديد، لأن الخبر الإنزال الوحي قد نزل على محمد ﷺ قبل أن يصلوا، والدليل على ذلك المسافة بين الصحابي هذا الذي مشى من مسجد النبي ﷺ إلى مسجد قباء والمسافة بينه معروفة، والمشي إما على الأرجل أو على مركوب، فأكيد أنه أخذ أكثر من ساعة أو قريب من ذلك، هذا جاءهم وهم يصلون في صلاة الصبح، فالاحتمال الأكبر أنهم قد صلوا صلاتهم وقد أُنزل على النبي ﷺ وبلّغ صحابته رضوان الله عليهم في مسجده عليه الصلاة والسلام هذا الحكم الشرعي الناسخ، بلغهم الآية الناسخة، فجاء النقل بعد ذلك، فالمفترض لو كان نسخا في حق من لم يبلغه لوجب عليهم قطع الصلاة واستئنافها من جديد، لكن هم ما قطعوها وإنما استداروا وأكملوا صلاتهم، واتجهوا إلى القبلة الجديدة، فهذا وجهة نظرهم الاستدلال بقصة أهل قباء.

مناقشة هذا الدليل:

نقول إن القبلة يسقط استقبالها في حق المعذور، فلهذا لم يجب على أهل قباء الإعادة، الآن أنت واجب عليك أن تصلي إلى بيت الله الحرام تستقبل الكعبة المشرفة، لو أخطأت، اجتهدت فأخطأت وأنت في مكان صحراء أو مكان ثم اتجهت أو حتى أنت في بيتك لكن يعني وهِمت أو حصل لك خطأ أو لبس فاتجهت إلى غير القبلة، ثم جاء واحد وقال لك القبلة في هذا المكان، فإن الواجب عليك حينئذ أن تستدير، هذا في حقك وأنت تعلم الحكم، ليس قضية ناسخ ومنسوخ.

إذن القبلة من الأمور التي يعذر صاحبها إذا كان له عذر في عدم استقبالها، هذا أيضا مثل هذا، إذن القبلة تسقط أو يسقط استقبالها في حق المعذور، فلهذا لم يجب على أهل قباء الإعادة، هذا مناقشة ما ذهبوا إليه في دليلهم.

دليل القول الثاني: قالوا إن النسخ إنما يكون بنزول الناسخ لا بالعلم، إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر، أن النسخ إنما يكون بنزول الناسخ، يعني خلاص النسخ إذا نزل الناسخ وقع النسخ، أما العلم كوني أعلم هذا لا تأثير له، هو يؤثر فقط في نفي العذر، الجهل الذي يمكن عده عذراً هذا عذر، فأنت معذور بجهلك، لكنه في حقك يكون قد حصل النسخ، وأنت نعذرك لجهلك.

نقول ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم، إذن حتى في حال العذر أحيانا يكون الإنسان لا يمتنع أن يقضي حتى وهو معذور كالنائم المعذور بنومه أو الحائض المعذورة بحيضها فإنها تقضي ما وجب عليها.

ممكن أن نناقش هذا الدليل بأن نقول: أن النسخ إنما يكون بنزول الناسخ كما قلتم، لكن العلم شرطٌ، إذ إن الناسخ خطاب، ولا يكون خطابا في حق من لم يبلغه.

والصحيح الذي يظهر لي أن النسخ إنما يكون نسخا في حق الجميع بنزوله فمن علمه فبها، ومن لم يعلمه فهو معذور لجهله،

وإلاّ فإنه إذا نزل الناسخ فهو نسخ في حق الجميع، والجاهل يعذر بجهله، كما لو لم يكن فيه قضية نسخ أصلا، فإن الجاهل يعذر بجهله فيما يمكن جهله، وليس من قبيل الإفراط والتقصير الحاصل منه.

الحقيقة هذه المسألة يترتب عليها خلاف في مسائل فقهية كثيرة، أذكر منها مثلا:

مسألة الوكيل إذا عزله الموكل فهل تصرفاته بعد العزل وقبل علمه معتبره أم لا؟ هذا خلاف مبني على خلاف في هذه المسألة حكم من لم يبلغه الناسخ هل هو نسخ في حقه أم لا ؟

مسألة نسخ القرآن والسُنة المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد:

عندنا صور، نسخ القرآن بالقرآن، نسخ السنة بالقرآن، نسخ القرآن بالسُنة، وبطبيعة الحال نسخ السُنة بالسُنة.

سوف أتكلم عن كل واحدة من الأمور على حده، بعضها متفق عليه وبعضها محل خلاف، فأقول:

أولا: في نسخ القرآن بالقرآن

اتفق العلماء على جواز نسخ القرآن بالقرآن هذا النوع الأول، يعني هذا أنواع النسخ باعتبار الناسخ والمنسوخ، الناسخ أحيانا يكون قرآنا والمنسوخ قرآن، أحيانا يكون الناسخ سُنة والمنسوخ قرآن، أحيانا الناسخ قرآن والمنسوخ سُنة، أحيانا الناسخ سُنة والمنسوخ سُنة، هذه الأنواع سأتكلم عنها واحدة واحدة.

النوع الأول: هو نسخ القرآن بالقرآن اتفق العلماء على جوازه، مثل نسخ الاعتداد بالحول في قوله تعالى **{مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ}** بقولة تعالى بالاعتداد بأربعة أشهر وعشرا في قوله تعالى **{يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً}.**

كذلك اتفق العلماء على جواز نسخ السُنة بالسُنة المساوية لها سندا، كحديث (**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**) إذاً عندنا حديث واحد فيه ناسخ وفيه منسوخ هذا جائز بالإجماع، كلاهما بنفس القوة، إذاً العلماء اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن مع جواز نسخ السُنة بالسُنة المساوية له، يعني سُنة متواترة بمتواترة، وآحاد بآحاد، هذا جائز بالإجماع.

كذلك اتفقوا على جواز نسخ الآحاد بالمتواتر و هذا من باب أولى كما هو معلوم، اتفق العلماء على جواز نسخ السُنة بالسُنة المساوية وكذلك من باب أولى نسخ السُنة الآحادية بالسنة المتواترة، لأنه حينئذ يكون الأقوى هو الناسخ وهذا بالاتفاق، هذه كلها أمور متفق عليها، الأنواع السابقة: القرآن بالقرآن، السُنة بالسُنة المساوية لها، السُنة الأحادية إذا كان الناسخ سُنة متواترة، هذا محل اتفاق.

آتي لنقاط الخلاف أو إلى الأنواع التي حصل فيها خلاف، و أبدأ بالنوع الأول منها و هو:

نسخ السنة بالقرآن سواء كانت السنة آحادية أو متواترة هل يجوز؟؟ هل يجوز أن يكون الناسخ للسُنة متواترة أو آحاد قرآنا؟ هذا محل خلاف على قولين، القرآن أقوى ولا شك من السُنة، هناك قلنا السُنة إذا كانت متواترة يجوز أن تنسخ السُنة الآحادية لأنها أقوى منها، هل هذا أيضا سائغ في القرآن فيجوز أن يكون الناسخ قرآنا للسُنة سواء كانت متواترة أو أحادية؟؟

في الحقيقة أن هذا خلاف بين أهل العلم على قولين:

القول الأول: أنه يجوز ذلك وهذا رواية للإمام أحمد، ومذهب أصحاب أبي حنيفة، وقول الشافعي، وهو مذهب الجمهور في الجملة، جواز ذلك.

القول الثاني: أن ذلك لا يجوز، وقد روي عن الإمام الشافعي رحمه الله.

أصحاب القول الأول وهم الجمهور القائلين بالجواز استدلوا بالوقوع، **والوقوع أعظم أدلة الجواز،** فقد ثبت نسخ السُنة

المتواترة بالقرآن كما في نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسُنة المتواترة بقوله تعالى {**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**} إذن هناك آية {**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوِهَكُمْ شَطْرَهُ**} إذن هذا تدل على جواز نسخ السُنة المتواترة بالقرآن، الناسخ هو القرآن.

كذلك نسخ السُنة الآحادية بالقرآن جاء في نسخ رد المسلمات إلى الكفار، الذي وقع عليه الصلح في صلح الحديبية، صلح الحديبية ورد فيه أحاديث كلها ليست متواترة بل من قبيل الآحاد، جاء قوله تعالى {**فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ**} فنسخ خبر الآحاد بهذه الآية القرآنية.

كذلك تحريم المباشرة في ليالي رمضان الذي كان ثابتا بالسنة نسخ بقوله تعالى {**فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ**}، وقوله جل وعلا {**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ**} ومن أيضا الأمثلة نسخ جواز تأخير الصلاة حالة الخوف الثابت في فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في غزوة الأحزاب عندما كانوا يؤخرون الصلاة، عندما قال عليه الصلاة و السلام (**أشغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله قبورهم نارا**) أو كما قال عليه الصلاة و السلام، فما صلى النبي صلى الله عليه و سلم إلا عند الغروب أو قريب من الغروب، ويقصد بالصلاة الوسطى العصر، وهي محل خلاف هل هي الصلاة الوسطى أو لا؟ ولكن أرجح الأقوال على أنها صلاة العصر، نسخ هذا وهو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته في غزوة الأحزاب حينما كانوا يؤجلون ويؤخرون الصلاة إلى وقت الأمن نُسخ ذلك بقوله جل وعلا {**وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ..**} إلى آخره، وهي صلاة الخوف المعروفة، فهذه من ضمن الأدلة الدالة على جواز نسخ السنة بالقرآن.

القول الثاني الذي قيل في أنه لا يجوز ذلك وهو قد روي عن الإمام الشافعي رحمه الله قالوا: لو جاز نسخ السنة بالقرآن لكان الكتاب مبطلا لمبينه، وذلك باطل، فالقول بنسخ السنة بالقرآن باطل، الوظيفة العظمى للسنة أن تبين الكتاب، يبين النبي صلى الله عليه وسلم للناس ما نزل إليهم كما قال الله جل وعلا، فإذا جعلنا الناسخ هو القرآن فلا نجعل السُنة حينئذ مبينه للقرآن وهذا هو وظيفتها الأولى، هذا دليلهم.

الجواب عليه نقول أنه ليس كل القرآن محتاجاً إلى بيان، بعضه بيّن بنفسه ما يحتاج إلى بيان، بل فيه كثير مما هو بَيِّنٌ بنفسه، فحينئذ مبين السُنة يبين مجمل القرآن، ومبين القرآن ينسخ بعض السُنة فلا يكون القرآن مبطلا لمبينه حينئذ، أعيد هذا أقول أنه ليس كل القرآن محتاجا إلى بيان كما هو معلوم، فيه أشياء واضحة بينه ما تحتاج إلى بيان، فما كل ما في القرآن بينه النبي صلى الله علية وسلم لأن فيه أشياء واضحة، النبي صلى الله عليه و سلم ما جاب تفسير للقرآن فيه معاني القرآن وتبيانا له آية بآية، لا، ما حصل هذا في كل القرآن، لماذا؟ لأن في القرآن ما هو بين بنفسه، بل أكثر القرآن بين بنفسه، فحينئذ مبين السنة: الوظيفة: يبين مجمل القرآن، إذا في مجملات يبينها المبين من السُنة، طيب البين من القرآن قالوا يمكن أن ينسخ بعض السُنة، وعلى ذلك فلا يكون القرآن مبطلا لمبينه مادام بهذا التفصيل، ونكون بهذا قد انتهينا من هذه المسألة، والراجح فيها ظاهر ولله الحمد وهو جواز نسخ السُنة بالقرآن لقوة أدلة القائلين بهذا القول.

نسخ القرآن بالسُنة المتواترة: هذا نوع آخر من أنواع النسخ من حيث الناسخ والمنسوخ نوع الناسخ والمنسوخ، نسخ القرآن بالسُنة المتواترة هل يجوز نسخ القرآن بالسنة؟ يعني القرآن يكون منسوخا والسُنة المتواترة تكون ناسخة؟ هذا الحقيقة اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: لا يجوز نسخ القرآن بالسُنة المتواترة، وهذا القول نسب إلى الإمامين الشافعي وأحمد رحمهما الله في رواية عن أحمد، هذا القول منسوب للإمام الشافعي هو قوله، وقول في رواية للإمام أحمد وقد اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة

الله، لا يجوز نسخ القرآن بالسُنة المتواترة، معنى لا يجوز كما قلت أنه لم يقع، لأن الكلام في النسخ ليس فيه قضية يجوز أو لا يجوز، لأنه ما عاد أحد يمكن أن ينسخ، لكن هل وقع أو لم يقع؟ هذا الكلام فيه.

القول الثاني: في المسألة أن ذلك جائزٌ وواقع طبعا، وهو نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وهذا قال به أبو حنيفة وأصحابه وقال به الإمام مالك و قال به الإمام أحمد في رواية عنه وقال به الكثير من الشافعية وهو قول عامة المتكلمين من المعتزلة و الأشعرية و الظاهرية، إذاً عندنا في نسخ القرآن بالسنة المتواترة قولان لأهل العلم، القول الأول: لا يجوز ذلك، لا يجوز نسخ القرآن بالسُنة المتواترة، هذا قول الإمام الشافعي المشهور عنه وهو رواية لأحمد، القول الثاني أن ذلك جائز وهو قول جمهور أهل العلم وهم الحنفية والمالكية وكثير من الشافعية ورواية عن أحمد، وقول المعتزلة والأشعرية والظاهرية.

الحلقة (٣٦)

قد مضى في الحلقة السابقة الكلام عن نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وقلت أن هناك قولان مشهوران:

القول الأول: مشهور عن الإمام الشافعي وهو رواية لأحمد أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وقد رجحه شيخ الإسلام كما قلت في الحلقة السابقة.

والقول الثاني: جواز ذلك وهو قول الجمهور.

استدل كل أصحاب قول من هذه الأقوال بجملة من الأدلة.

أصحاب القول الأول الإمام الشافعي ومن معه الراوي الإمام أحمد واختاره شيخ الإسلام ابن تيميه **استدلوا** بقوله تعالى {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**}.

وجه الدلالة قالوا السنة لا تكون خيراً من القرآن ولا مثله، هذا دليلهم السنة لا تكون خيراً من القرآن ولا مثله، إذن لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة لأن السنة ليست بخير من القرآن ولا مثله.

مناقشة هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن كلاً من الناسخ والمنسوخ من عند الله، الله هو الناسخ حقيقة، ولا يقدر على ذلك غيره سبحانه، قال جل في علاه {**قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَـذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**} هذا كلام الله جل وعلا يقوله عن نبيه ومصطفاه، يقول {**قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَـذَا أَوْ بَدِّلْهُ**} النبي ﷺ ماذا يقول {**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**} وظيفتي هي البلاغ أنا لا علاقة لي بالوحي هذا الوحي من الله ينزله عليّ في أي وقت يشاء وأنا أبلغ {**إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**} لكن النسخ يظهر على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم، إذن لا معنى للكلام أن هذا خير أو هذا خير، كله وحي، والوحي أنواع، منه ما هو متعبد بتلاوته وهو القرآن معجز بلفظه ومعناه، ومنه ما ليس متعبدا بتلاوته كالسنة، وإلا كلها وحي.

الوجه الثاني في المناقشة نقول: أنه ليس المراد بالإتيان بآية أخرى خيرا منها، فليس المراد الخيرية في نوع الناسخ؛ وإنما المراد أننا نأتِ بخيرٍ من عمل دلت عليه الآية الأولى أو مثله، فليس المراد بالإتيان بآية أخرى خيرا منها بل المراد أن تأتي بعملٍ خيرٍ من عمل دلت عليه الآية الأولى أو مثله، {**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**} نأتِ بخير من العمل السابق أو مثله ما نأتِ بشيء أقل منه خيرية.

إذن الكلام في الحكم وفي العمل من حيث الأجر إما من حيث سهولة العمل أو نحوه، وليس المراد أننا نأتي قرآن أو سُنة نوع

من أنواع الوحي لا، فلعل هذا واضح، فهذه المناقشة في ما يظهر كافية في الرد على ما سيقت هذه الآية لأجل ما استدلوا عليه.
استدل هؤلاء أيضا على ما ذهبوا إليه بما روى الدارقطني في سننه عن جابر أن النبي ﷺ قال: (**القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن**) هذا مروي عند الدار قطني في سنده.
نناقش هذا، وهذا واضح ظاهر الدلالة على المراد، (**القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن**) نناقش هذا فنقول: هذا الحديث موضوع ففيه رجل يسمى القمطري، وفيه رجل أيضا يسمى جيرون بن واقد الإفريقي، قال ذلك الذهبي في الميزان، وهؤلاء أحاديثهم منكره، لذا يقول ابن عدي: "أن هذا الحديث منكر"، إذاً هذا الحديث موضوع ومنكر فلا معنى للاستدلال به في مثل هذه المسألة، فحينئذ لا يصح هذا الدليل ولا يصح الاستدلال به.
هذه يعني أبرز وأهم أدلة هذا القول.
القول الثاني الذي يقول أصحابة أنه يجوز ذلك يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، **استدلوا** بدليل على الجواز **العقلي** ودليل على **الوقوع الشرعي**، الذي يهمنا هو الثاني، أما الجواز العقلي فلا محال كما يقال، لكن نذكره من باب أن هذا مما ذكروه.
قالوا في الجواز العقلي العقل لا يحيل ذلك، يعني لا يستحيل عقلاً أن تأتي السنة ناسخة للقرآن، السنة المتواترة ناسخة للقرآن هذا ليس مستحيلا ممكن، فإن الناسخ في الحقيقة هو الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بوحي غير نظم القرآن، وهذا مما لا يستحيل عقلا.
طيب هل وقع ذلك؟؟
نعم يقولون وقع، وهذا **دليلهم الثاني** فقد نُسخ إمساك الزانية في البيوت في قوله تعالى {**فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ**} نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم (**قد جعل الله لهن سبيلا، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**) إلى آخر الحديث.
ونسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله ﷺ (**لاوصية لوارث**) كما رواه أحمد وابن ماجه والترمذي بسند صحيح.
ونسخت آية عشر رضعات يحرمن بما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت (كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس رضعات) ولو كان الخمس رضعات موجودة في القرآن لكان ظاهراً بين أيدينا، إذن الناسخ كانت السنة، والمنسوخ هو القرآن، لأن عائشة قالت كان في ما أنزل، إذن هذه الأمثلة دالة على وقوع نسخ القرآن بالسنة.
يمكن أن تناقش هذه الأدلة بأن آية الوصية إنما نسخت بآية المواريث كما قال ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، آية الوصية للوالدين هذه نسخت بآية المواريث {**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**} ولم تنسخ بهذا الحديث الذي ذكرتموه، وقد أشار لذلك النبي ﷺ بقوله (**أن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**) إذن الحديث هذا من باب التأكيد لكن الناسخ كانت هي آية المواريث، نسخت آية الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف.
أما الآية الأخرى التي فيها إمساك الزواني في البيوت حتى يتوفاهن الموت فإن الله أمر بإمساكهن إلى غاية وهي أن يجعل الله لهن سبيلا، فالنبي ﷺ بيّن ذلك السبيل، وليس ذلك بنسخ، لأن النسخ نحن اشترطنا أن يكون غير مؤقت بوقت، فإذا أُقت بوقت معناه معناته أنه ليس بنسخ، بيان انتهاء المدة بيان غاية الشيء، أما النسخ فهو رفع بدون أن يكون الحكم الأول مطلق، لذا يقول بعض الأصوليين ما من حديث قيل فيه أنه نسخ القرآن إلا ويوجد في القرآن إما عموم أو خصوص يدل على نسخ تلك الآية.
والذي يظهر أن القضية الخلاف فيها مجرد خلاف في الألفاظ، لأن الخلاف إنما هو في حالات معينة هل جاء النسخ فيها

بالقرآن أو بالسنة، بالإجماع لا يجوز لنا أن ننسخ شيئا من القرآن أو السنة بشيء منه إلا بدليل كما هو معلوم، وأما الوقائع فكون البعض يقول هذه نسختها الآية القرآنية ويقول البعض هذه نسختها السنة فهو خلاف لفظي فحسب في قضايا محصورة معينة، قتلت بحثاً ونظراً من قبل أهل العلم، **فالخلاف لفظي والله أعلم**.

نسخ القرآن والمتواتر من السنة بخبر الآحاد: طبعاً قولي في المسألة الماضية أن الخلاف لفظي والخلاف إنما هو في عبارة؛ لأن الكلام في نسخ القرآن بالمتواتر من السنة، وهذا حتى الأحناف هنا قالوا به وهم الذين يمكن أن يخالفوا بالفروع في هذه المسألة كما سيأتي بالمسألة التي بعدها، لأن الأحناف كما سيأتي في المسألة هذه التي سوف نتكلم عنها إن شاء الله في ما تبقى من هذه الحلقة عندهم إشكالية في نسخ القرآن والمتواتر من السنة بالآحاد، لأنهم يربطون هذه المسألة مع مسألة أخرى وهي الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا، فإذاً ثبت عندهم وهو مذهبهم أن الزيادة على النص نسخ، ثم وقع الناسخ آحاداً يعني ليس في قوة المنسوخ فإنهم لا يقولون به كما هو اختيارهم، فهنا جاء في المسألة الآتية وهو نسخ القرآن والمتواتر من السنة بخبر الآحاد يحصل تفريق فقهي، ويحصل خلاف معنوي، أما في هذه المسألة: نسخ القرآن بالمتواتر من السنة لا خلاف معنوي في هذه المسألة وإنما خلاف لفظي فحسب.

مسألة نسخ القرآن والمتواتر من السنة بخبر الآحاد، والكلام في ذلك سيكون من ناحيتين:

الأولى الجواز العقلي، والثانية الوقوع الشرعي.

أما من حيث الجواز العقلي: فجمهور العلماء على جوازه، بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك، وقد نقل خلافا شاذاً عن الخوارج في المسألة، **واستدل الجمهور** على ذلك بأنه غير ممتنع أن يقول الشارع مثلا تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد، ليس فيه أي إشكالية كله وحي من الله، فهذا لا إشكال فيه، إذن فنحن تقريبا مجمعون ما عدا الشذوذ على أن ذلك ممكن عقلاً، وهذه الإمكانية العقلية لا فائدة في الحقيقة منها لا فائدة، يذكرها الأصوليون دائما وقد نبه كثير من المحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية على أن هذا من الاستدلالات الضعيفة جدا، أنه ممكن عقلا وبعدين؟ أهم شي هل وقع أو ما وقع، هذا ما سوف نتكلم عنه في هذه المسألة.

وهي مسألة الوقوع الشرعي، وقد اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

- القول الأول: أن نسخ القرآن والمتواتر من السنة بخبر الآحاد يعني أن يكون الناسخ خبر آحاد هذا غير جائز شرعا وهذا **مذهب جمهور العلماء**، واختاره ابن قدامة رحمه الله.
- القول الثاني: أن ذلك جائز مطلقاً وهو **قول الظاهرية** ومنهم داوود الظاهري وابن حزم واختاره الشيخ الشنقيطي رحمة الله في مذكرته في أصول الفقه على روضة الناظر.
- القول الثالث: أن ذلك يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده وهو قول **الغزالي وأبي الوليد الباجي.**

إذن اختلف العلماء في مسألة جواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد على هذه الأقوال الثلاثة، القولان الأولان هما المشهوران، والقول الثالث فيه ضعف شديد، لكنه قد قيل فنورده، إن شاء الله تعالى وسوف نتكلم عن هذه الأقوال بمجملها:

أصحاب القول الأول استدلوا على ما ذهبوا إليه بمجموعة من الأدلة أشهرها دليلان:

الدليل الأول: أن المتواتر قطعي السند، وخبر الآحاد دونه رتبة، والأقوى لا يُرفع بما دونه في الرتبة، إذن المتواتر قطعي السند، خبر الآحاد دونه في الرتبة، والأقوى لا يرفع بما دونه في الرتبة.

المناقشة نناقش هذا الدليل بأن نقول: لا تعارض بين خبرين مختلفي التاريخ لإمكان صدق كل منهما في وقته، أنتم لماذا

جعلتم التعارض مادام أن الوقت مختلف؟ فلا تعارض، وقد أجمع النظار والعقلاء على أنه لا يلزم التناقض بين قضيتين إلا إذا اتحد زمانهما، أما إن اختلف فيجوز صدق كل منهما في وقته، إذن لا معنى، الرتبة لا علاقة لها، لو جاء مجموعة يقولون مثلا رأينا سعداً من الناس رأيناه يوم الجمعة وصلى معنا الجمعة، جاءني مجموعة مائة شخص، ثم جاءني واحد يوم الاثنين وقال لقد صلينا على سعد صلاة جنازة وتوفي سعد، أولئك يقولون رأوه صلى معهم الجمعة، وهذا واحد يقول أنه مات وهو صادق ثقة أنه مات يوم الاثنين وأنه صلى عليه صلاة الجنازة، هل هذا فيه تناقض؟ هل أقول هذا خبر الواحد هذا لا ينسخ؟ طيب هذا أتى بعلم جديد وهو صادق، ثقة، إذن فيقبل قوله ما الحرج في ذلك والمانع؟ فليست القضية في القوة وفي الضعف، نعم المتواتر أقوى من الآحاد لكن في حال التعارض يمكن أن أرجح، لكن إذا ما في تعارض هذا آت في وقت، وهذا آت في وقت بعده، فلا معنى لأن أقول هذا أقوى أو هذا أضعف، إذن لا تناقض.

الدليل الثاني :لهؤلاء القائلين فيه أنه لا يجوز شرعا: ما ثبت عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أنها قالت (طلقني زوجي ثلاثاً، فلم يجعل لي رسول الله ﷺ سكناً ولا نفقة) فلما بلغ ذلك عمر يعني بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسـلم في أثناء خلافته قال: (لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت وكان يجعل لها سكناً ونفقة) رواه مسلم وأبي داوود والنسائي والبيهقي وأحمد في المسند وسنده صحيح، وهذا قول عمر،

وجه الدلالة: منه أن هذا قول عمر ولم ينكره أحد الصحابة عليه، فكان إجماعا على عدم جواز نسخ المتواتر كالقرآن بخبر الواحد، إذن عمر يقول (لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت) فاطمة بنت قيس رضي الله عنها ثقة وهي من الصحابيات، ومع ذلك عمر لم يقبل قولها لأنه قالوا كان هذا رافعاً لظاهر القرآن من وجهة نظر عمر.

مناقشة هذا الدليل نقول: أن الذي يظهر أن الحق في ذلك في هذه المسألة مع فاطمة بنت قيس رضي الله عنها، إذ قالت أن زوجها طلقها فبتّ طلاقها، يعني أعطاها آخر ثلاث تطليقات، يعني طلقها الطلقة الثالثة، فلم يجعل لها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم نفقه ولا سكنى، وعندما سمعت قول عمر لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت قالت (بيني وبينكم كتاب الله) قال تعالى {**فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ**} حتى قال الله {**لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً**} وقد صرح أئمة الحديث بأنه لم يثبت من السنة ما يخالف حديثها، فالسنة معها، وكتاب الله معها، فلا وجه للاستدلال بمخالفة عمر، لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك من فتواه هذه لفاطمة رضي الله عنها، لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، ثم إن عمر رضي الله عنه الذي يظهر أنه لم يخالفها، لكنه لم يثق في روايتها، قال ربما نسيت، وعلى ذلك فلا منافاة.

إذاً نقول: أولاً: أن المسألة هذي الحق فيها مع فاطمة بنت قيس وقد أيدها مجموعة من الصحابة رضوان الله عليهم على قولها، ولا بأس أن يخطئ عمر أو غيره فليس معصوماً عمر، نعم هو لاشك أنه أكثر علماً من فاطمة رضي الله عنها وأرضاها رضي الله عنه وأرضاه، لكن العصمة ليست له ولا لأحد من البشر غير من عصمه الله من أنبيائه عليهم صلوات الله وسلامه، ففاطمة بنت قيس الذي يظهر أن قولها هو الراجح، ومعها كتاب الله كما قال أئمة الحديث وأصل التحقيق، ومعها كتاب الله أيضاً، ومعها فتوى النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، وعمر كان شديداً في التحري لأنه الكل خشي أن يتكلم بلا علم أو ظن ونحو ذلك فكان شديداً في التحري، ومعلوم قصته مع أبي موسى الأشعري لما طرق عليه الباب واستأذن عليه، طرقه ثلاثاً، فلما لم يفتح ذهب، قال: ما أذهبك؟ لما جاء فتح لحقه عمر قال: لماذا ذهبت؟ قال: سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم قال استأذن ثلاثاً فإن أُذن لك وإلا فارجع، قال: والله لو لم تأتني بشاهدٍ على ما قلت لأجلدنك بالدرة، أو كما قال رضي الله

عنه، فذهب إلى محل اجتماع الأنصار وقد أرسلوا معه أبا سعيد الخدري رضي الله عنه للشهادة على ما قال، فكان عمر كسياسة شرعية رآها وهي سياسة حكيمة أنه يتحرى في كل من يقول، يريد شاهد يشدد على من يأتي بحديث لئلا يدخل على المرء من قبل حفظه من قبل غفلته أو نحو ذلك وهو ينقل شرع الله، فإذن هي سياسة لعمر تقتضي هذه السياسة والتشدد في قضية قبول الرواية.

أدلة القول الثاني: القائلين بأنه يجوز ذلك مطلقاً، طبعاً القول الثالث الذي هو قول الغزالي وأبو الوليد الباجي وهو أنه يجوز ذلك في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يجوز بعده، يعني في الحقيقة هو لا يخرج عن القول الثاني، لأن الأحاديث إنما تكون في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا تكون بعده، ربما أنهم يقصدون أنه يجوز إظهار الناس في زمنه ولا يجوز إظهاره في زمن بعده، ربما، لكن هذا القول فيه ضعف ظاهر، فلا نعرّج عليه لضعفه، آتي إلى القول الثاني وأدلة القول الثاني:

القول الثاني كما ذكرت يرون جواز ذلك وهؤلاء هم الظاهرية ومنهم داوود الظاهري وابن حزم واختاره الشيخ الشنقيطي عليه رحمة الله **استدلوا على ذلك** بجمع من الأدلة منها سأذكر أربعة أدلة:

الدليل الأول لهم: قالوا أن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، هذا الدليل الأول لهم، أن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، والقبلة كما يُعلم كانت شيئاً يقينياً متواتراً، كانوا إلى بيت المقدس بالتواتر، يقيني، فجاءهم واحد فقط وقال قد أُنزل على النبي صلى الله عليه وسلم الليلة كذا فانحرفوا مباشرة ونسخت القبلة إلى التوجه إلى بيت الله الحرام فتوجهوا مباشرة إلى بيت الله الحرام، استداروا وهو واحد، إذن نُسخ المتواتر من السنة بخبر الواحد، هذا الدليل الأول لهم **وهو دليل قوي** وسيأتي إن شاء الله مناقشته والكلام عنه.

الدليل الثاني لهم: كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ، مما يدل على أن خبر الواحد حجة في نفسه، ويمكن أن يكون ناسخاً للمتواتر من الكتاب أو السنة، النبي صلى الله عليه وسلم يبعث رسله ودعاته كمعاذ وكعلي وأُبيّ رضي الله عنهم وغيرهم إلى أطراف الأرض، جرير بن عبد الله البجلي وغيره، أبو موسى الأشعري، كان يبعثهم لإبلاغ رسالاته شفوية أو تحريرية، وإبلاغ دين الله وشرعه وهو واحد ويكون كلامه حجة، فهذا يؤخذ منه أيضاً أنه يمكن أن يكون ناسخاً المتواتر من الكتاب أو السنة خبر الواحد مادام أنه يُستأنف به أو يُخبر به في شرع جديد، فكذلك يُخبر به في الناسخ والمنسوخ ولا حرج في ذلك.

الحلقة (٣٧)

وقد سبق في الحلقة الماضية الكلام عن مسألة وهي نسخ القرآن والمتواتر من السنة بخبر الآحاد، هل يجوز ذلك أو لا، وتكلمنا عن ناحيتين: ناحية الجواز العقلي، وناحية الوقوع الشرعي.

وقد ذكرنا الخلاف في الوقوع الشرعي، وقلنا هو الأهم، وذكرنا أقوال العلماء في هذه المسألة وأشهر الأقوال في ذلك قولان:

١. أن ذلك غير جائز شرعا وهو مذهب جمهور أهل العلم، واختاره ابن قدامة رحمه الله.

٢. أن ذلك جائز مطلقا، وهو كما قلت قول الظاهرية ومنهم داود وابن حزم الظاهريان، واختاره الشيخ الشنقيطي رحمه الله صاحب أضواء البيان وصاحب المذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة رحمه الله، وكان الشيخ قد درّس روضة الناظر أثناء مكوثه في مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم خلال تدريسه في الجامعة الإسلامية هناك، درّس روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة رحمه الله، ووضع تعليقات مليحة ورائعة على الروضة تدل على سعة علم الشيخ ودقته وتحقيقه،

فرحمه الله رحمة واسعة وألحقنا به في عليين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر.
هذه هي الأقوال في المسألة وأشهر الأقوال في المسألة، في الحلقة الماضية تكلمنا عن أدلة القول الأول وناقشناها، ثم في آخر الحلقة تكلمنا عن بعض أدلة القول الثاني.

القول الثاني يرون الجواز، وقد استدلوا عليه بأربعة أدلة:

الدليل الأول: قالوا إن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، وقد أوضحت هذا بما لا مزيد عليه عندي.

الدليل الثاني لهم: قالوا كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ، يقولون هذه الآية ناسخة وهذا منسوخ، وهم واحد، مما يدل على أن خبر الواحد حجة، فإذن له أن ينسخ القرآن، طبعا هذا قياس، وإلا ليس معنى كلامي هذا أن قولهم ينسخ القرآن لا، القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن أو بسنة، ولا ينسخ بغير ذلك مطلقاً، لكنّ في نقلهم احتجاجا بقولهم وهو واحد، مما يدل على أن القرآن أو المتواتر من السُنة يمكن أن ينسخ بخبر الواحد.

الدليل الثالث لهم: قالوا أنه يجوز التخصيص بخبر الواحد، يجوز أن يخص بخبر الواحد عموم القرآن والسُنة المتواترة، عندي عام قرآن أو سُنة متواترة، يجوز أن يكون المخصص خبر واحد، هذا بالاتفاق، إذن قياساً على ذلك يجوز النسخ بخبر الواحد، يعني فكما جاز التخصيص بخبر الواحد يجوز النسخ به، هذا **دليلهم الثالث وهو القياس.**

الدليل الرابع: **الوقوع** قالوا ثبت أن خبر الواحد ينسخ القرآن ومتواتر السُنة، أمثلة ذلك كثيرة عندهم مثلاً قالوا: قوله جل وعلا {**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَو دَمًا مَسْفُوحًا أَو لَحْمَ خِنْزِيرٍ**} هذه آية قرآنية نُسخ بعض دلالتها بالسنة الصحيحة، حيث (**نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل لحم الحُمر الأهلية**) وقد نزلت الآية في مكة لأنها من سورة الأنعام وهي مكية بلا خلاف، وتحريم لحوم الحُمر الأهلية جاء بالسُنة ووقع بعد ذلك، وكان في عام خيبر، إذن جاء تحريم لحوم الحُمر الأهلية في عام خيبر، حتى النبي ﷺ أمر في عام خيبر في السنة السابعة للهجرة بإكفاء القدور باللحم، ولحم الحُمر الأهلية كان يطبخ، فأمر بإكفاء القدور عليه الصلاة والسلام من باب بيان أن هذا محرم تحريما جازماً، إذن فالسُنة هنا نسخت بعض ما ورد في الآية من أحكام، فثبت أن هذا الحديث ناسخ لبعض دلالة الآية لتأخره عنها، نحن أثبتنا قضية التأخر، فالآية التي ذكرناها في سورة الأنعام وهي مكية نزلت في مكة، هذا الحديث تحريم لحوم الحُمر الأهلية في السنة السابعة للهجرة يعني بعد هجرة النبي ﷺ بسبع سنين، فالتأخر واقع وثابت، إذن فهذا الحديث ناسخ لهذه الآية القرآنية، وهناك أمثلة كثيرة قد سبق ذكر بعضها فيما مضى في مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة، لأن بعض الأمثلة كما تلحظون هناك هي أصلاً أخبار آحاد، فيمكن أن نمثل بها هناك وأنا قد ارتضيت أن أمثل بها هناك لأنه إذا ثبت بخبر الآحاد فبالمتواتر أولى، لعل هذا ظاهر.

المناقشة يمكن أن نناقش هذه الأدلة الأربعة بأن نقول:

الدليل الأول: وهو قولهم أن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، وكذلك الدليل الثاني: قولهم كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ.

نقول هذان الدليلان ليس فيهما أن خبر الواحد ناسخ للقرآن، بل غاية ما فيهما قبول نقل خبر الواحد في النسخ، لأن الناسخ هنا القرآن لا خبر الواحد.

أما الدليل الثالث: وهو قياس النسخ على التخصيص فكما جاز التخصيص بخبر الواحد فيجوز النسخ به، فهذا مردود

بالفرق بين التخصيص والنسخ على ما سبق تفصيله، نحن فرقنا بين النسخ والتخصيص من سبع أو ثمان وجوه، فما دام ثبت الفرق بينهما إذن لا قياس.

الدليل الرابع: وهو نهيه ﷺ عن أكل لحم الحُمر الأهلية وأن ذلك ناسخ لبعض مدلول قوله تعالى {**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أو دَمًا مَسْفُوحًا أو لَحْمَ خِنْزِيرٍ**} أقول أن هذا لا نسلم وقوع النسخ في الآية، بل يقال إن ما جاء من المحرمات بعد ذلك يضم إلى الآية ويعطف عليها، ولا يمتنع وقوع الزيادة، وليس ذلك بنسخ على ما سبق في مسألة الزيادة على النص هل تعتبر نسخاً أو لا، فنحن قلنا هذا زيادة على النص، زيادة جزء إلى أجزاء، وهذا مما لا يعتبر نسخاً، ورجحنا ذلك في مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا، لذا قال بعض العلماء كالإمام الشافعي وغيره أن الآية {**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أو دَمًا مَسْفُوحًا أو لَحْمَ خِنْزِيرٍ**} قالوا أنها نزلت جوابا لمن سأل عن شيء بعينه، فوقع الجواب مخصوصاً، فيكون معنى الآية أي لا أجد فيما أوحي إلي الآن أي حال الوحي ووقت نزوله، ثم لا يمتنع حدوث وحي بعد ذلك بتحريم أشياء أخرى لا يمتنع، إذن فكانت القضية فتوى في وقت معين وفي حادثة معينة، هذا قاله الإمام الشافعي وغيره.

أقول: ولهذا يقول بعض الأصوليين: ما من حديث قيل فيه إنه نسخ القرآن إلا ويوجد في القرآن إما عموم أو خصوص يدل على نسخ تلك الآية، لكن حقيقةً الخلاف في هذا يعني الوارد عندنا هنا في هذه المسألة التي هي نسخ القرآن والمتواتر من السُنة بخبر الآحاد نلحظ أنه **خلاف معنوي ترتبت عليه ثمرات**.

مثلاً: لما نأتي إلى مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؛ الأحناف ماذا يقولون؟ يقولون الزيادة على النص نسخ، طبعا المسألة هذه لا ثمرة فيها على قول غير الأحناف، أما قول الأحناف ومن تبعهم يعني كإلزام من بعض الشافعية كالغزالي ونحوه وإن كان لم يتبعهم في هذه الثمرات، لكن أقول إلزاما على قول الأحناف -انظروا الزيادة على النص عندهم نسخ- إذن يعتبر نسخ، هم يرون هنا أنه لا يجوز نسخ القرآن والمتواتر بالسنة بخبر الآحاد، فإذا جاءنا زيادة على النص كزيادة مثلا اشتراط الطهارة على قوله جل وعلا {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} أو اشتراط النية في الطهارة، أو نحو ذلك، تحريم مثلا الحُمر الأهلية في الزائد على النص في قوله تعالى {**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أو دَمًا مَسْفُوحًا أو لَحْمَ خِنْزِيرٍ**} لو قالوا به، فهنا زيادة على النص وهي نسخ عندهم، والنسخ هم لا يرون جواز نسخ الآحاد للقرآن، إذن لا يرون العمل بهذا الحديث لأنه خبر آحاد ولا يقوى على نسخ القرآن، بينما هناك القائلين بالجواز يرون أن هذا جائز ولا حرج فيه، الجمهور الذين وافقوا الحنفية في هذه المسألة هم لا يرون أن هذا من قبيل النسخ أصلاً، فالأمر عندهم ليس له ثمرة.

أعود وأوضح هذه القضية لأنها دقيقة أقول: نسخ القرآن والمتواتر من السُنة بخبر الآحاد يترتب عليه ثمرات فقهية خلاف معنوي، ترتب عليه ثمرات فقهية مثلا ثمرة جواز الطواف من غير طهارة على قول من يقول به من الأحناف، لماذا؟؟ لأن الحديث الوارد فيه، حديث ابن عباس (**إن الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم تتحدثون فيه**) هذا خبر آحاد وهذا قد زيد فيه على النص الوارد في قوله {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} فقد وُجد الأمر بالطواف مع عدم اشتراط الطهارة، فهنا {**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**} أمر بالطواف من دون اشتراط الطهارة، جاءت الطهارة في حديث ابن عباس للتنبه عليه، حديث ابن عباس خبر واحد، هم يرون الزيادة هنا على النص باشتراط الطهارة نسخ، وعندهم أن النسخ خبر الواحد لا يقوى على نسخ القرآن، فحينئذ تظهر الثمرة هنا والمخالفة منهم.

أما الجمهور في الأصل أنهم لا يعدون هذا نسخا، وإنما يرونه زيادة جزء من الأجزاء كما سبق معنا أو زيادة شرط على

مشروط وهذا ليس من النسخ في شيء، فلذا لا يؤثر قولهم هنا أنه غير ناسخ على فتواهم في الفرع الفقهي، لعل هذا ظاهر، وهو كما قلت كلام فيه نوع من الدقة ويربط بين مسألتين أصوليتين يؤثر فيهما فرع واحد.

مسألة: الإجماع هل ينسخ ويُنسخ به؟

المسألة الأولى: الإجماع هل يُنسخ؟ يعني هل يكون الإجماع منسوخا ويأتي دليل أخر ينسخه؟ هذا محل خلاف بين أهل العلم على قولين:

القول الأول: أن الإجماع لا يُنسخ، أي لا يمكن أن يكون هناك إجماع ثم يُنسخ هذا الإجماع، وهذا قول الجمهور من أهل العلم.

القول الثاني: إن الإجماع يُنسخ، وبه قال بعض الأصوليين.

والراجح فيما يظهر أن الإجماع لا يُنسخ، أي لا يكون الإجماع منسوخا، لماذا ؟

لأنه كما سيأتي إن شاء الله تعالى في كتاب الإجماع -أظن أنكم سوف تتناولونه في المستوى القادم المستوى الثالث أو تتناولون جزء منه في المستوى الثالث- أنه يشترط للإجماع انقراض العصر، فلا يكون الإجماع إلا بعد انقراض زمان النسخ بوفاة النبي ﷺ هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية أن الإجماع نفسه ليس من الأدلة المعتبرة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، الأدلة المعتبرة في زمنه ﷺ الكتاب وكلامه صلى الله عليه وسلم، أما الإجماع فغير معتبر، كيف إجماع والوحي يتنزل ومحمد ﷺ بين أيديهم؟؟!! ولكن بعد موته ﷺ .

فلذلك تعريف الإجماع: هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ في عصر من العصور **بعد وفاته** ﷺ على حكم شرعي، إذن لا بد وقت الإجماع ليس وقت النبي ﷺ، بل بعد موته عليه الصلاة والسلام، فإذن لا يمكن انعقاد الإجماع في وقته صلى الله عليه وسلم ولا في حياته، إذن الراجح أنه لا يُنسخ، لأنه لا يكون الإجماع إلا بعد انقراض زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد انتهائه بوفاته عليه الصلاة والسلام، والنسخ لا يكون إلا بنص، ما يأتي بعد وفاته نص، من أين نأتي بنص حتى ينسخ الإجماع الذي هو أصلا لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؟؟!!

مختصر الكلام إذن أقول: الإجماع لا يمكن نسخه، لأن الإجماع لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وبعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام لا مجال لتنزل الوحي لا من كتاب ولا من سنة، فإذن لا يمكن أن يكون الإجماع منسوخ، هذه المسألة الأولى التي تتعلق بالإجماع.

المسألة الثانية: هل الإجماع يَنسخ؟ يعني هل يمكن أن يكون الإجماع ناسخا لنص من النصوص؟ هذا أيضا محل خلاف على قولين:

القول الأول: أن الإجماع لا يكون ناسخاً وبهذا قال جمهور أهل العلم.

القول الثاني: أن الإجماع قد يكون ناسخاً، وهو قول بعض المعتزلة وعيسى بن أبان من الحنفية.

والذي يترجح ويظهر لي هو قول الجمهور وأن الإجماع لا يكون ناسخا، لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا يمكن أن ينعقد على خلاف النص، لكون الإجماع معصوماً عن الخطأ، فإذا انعقد على خلاف النص أفضى هذا إلى أن أهل الإجماع قد أجمعوا على خطأ، والإجماع معصوم عن الخطأ كما سبق وأن ذكرت، إذن الراجح هو أن الإجماع لا يكون ناسخا، لأن النسخ إنما يكون لنص من النصوص، والإجماع لعصمته وعصمة الأمة كما في قوله صلى الله عليه وسلم (**لا تجتمع أمتي على ضلالة**) فمستحيل أن تجمع الأمة كل الأمة على خطأ وضلال، فالإجماع لا ينعقد على خلاف النص لكون الإجماع

معصوما عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماع الأمة على خطأ لأنه قد وقع على مخالفة نص من النصوص، **إذاً فالراجح أن الإجماع لا يكون ناسخا أو منسوخا.**

هناك اعتراض على هذا الأمر، ومفاد هذا الاعتراض: قالوا أنه يجوز أن يكون أهل الإجماع قد ظفروا بنص كان خفيا أقوى من النص الأول أو ناسخا له، فأجمعوا عليه.

إذن هنا اعتراض وهذا الاعتراض هو احتمال، فنقول أنتم تقولون أنه لا يمكن أن يكون الإجماع ناسخا، ونقول لم؟ ألا يحتمل أن يكون أهل الإجماع قد عثروا على نص من النصوص كان خفي أقوى من النص الأول في الحكم هذا الذي يُزعم نسخه أو ناسخ له؟ ألا يمكن ذلك؟

نقول في الجواب عن هذا الاحتمال أن هذا النسخ يضاف إذا حصل، وكان نسخا فعلا عثروا على نص ناسخ لنص آخر، نقول إذا حصل ذلك فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع.

وعلى هذا فكما ذكرت أن **الراجح** في هذه المسألة فيما يتعلق بالإجماع هل يكون ناسخا أو منسوخا **أن الإجماع لا ينسخ ولا يُنسخ يعني الإجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا.**

مسألة: ما ثبت بالقياس هل يَنسخ وينسخ به أم لا؟

فيما مضى تكلمنا على حالات يكون فيها الناسخ والمنسوخ أنواع من الأدلة، أولاً تكلمنا على أن القرآن ناسخ، والمنسوخ القرآن، وقلنا أن ذلك جائز بالاتفاق.

السنة إجمالا المساوية في الرتبة للسُنة قد تكون ناسخة ومنسوخة، الناسخ السُنة والمنسوخ السُنة المساوية لها في الرتبة، قلنا أن هذا جائز بالاتفاق.

ثم تكلمنا على أن إذا كان الناسخ هو السنة المتواترة والسُنة الآحادية منسوخة، قلنا هذا جائز من باب أولى بالاتفاق.

ثم تكلمنا على قضية نسخ القرآن للسنة المتواترة والآحادية وبينا الخلاف فيها.

ونسخ السُنة المتواترة للقرآن، قلنا أن هذا محل خلاف.

ونسخ السُنة الآحادية للقرآن ومتواتر السُنة وقلنا أن هذا محل خلاف.

ثم أتينا لنسخ الإجماع أن يكون الإجماع ناسخ لنص، وقلنا أن هذا لا يجوز.

ثم أتينا إلى أن الإجماع هل يمكن أن يكون منسوخا، قلنا أن هذا لا يجوز.

ثم الآن نتكلم عن قضية ما ثبت بالقياس هل ينسخ وينسخ به أم لا.

الحلقة (٣٨)

مسألة ما ثبت بالقياس هل يَنسخ ويُنسخ به أم لا؟

أي ما ثبت بدليل القياس هل يكون ناسخا؟ وهل يكون منسوخا؟ هل يمكن أن يكون ناسخا لنص من النصوص أو لدليل من الأدلة الشرعية؟ وهل يمكن أن يكون هو منسوخ بنص أو بدليل؟ فهل يكون في موضع الناسخ وهل يكون في موضع المنسوخ أم لا؟

ربما بالمثال تتضح المسألة أكثر، لأمثل على ذلك بمثال، ثم أعود للكلام عن هذه المسألة والخلاف فيها.

مثال المسألة: لو قال الشارع حرمت الخمر المتخذ من العنب لكونه مسكرا، هذا أصل، لأن فيه نص، فإذا قسنا عليه نبيذ التمر المسكر في التحريم، فيكون تحريم هذا النبيذ حكما منصوصاً على علته، حتى كأنه قال حرمت نبيذ التمر المُسكر،

إذاً لو قال حرمت الخمر المتخذ من العنب لكونه مُسكرا إذن بيّن العلة ونص على العلة، وهذا الأصل، لو قسنا عليه وهذا الفرع نبيذ التمر المُسكر في التحريم فإننا نلحقه بالحكم، الفرع: نبيذ التمر المُسكر، الأصل: نبيذ العنب المُسكر، العلة: الإسكار الحكم: التحريم في كل منهما.

فلو فرض أن الشرع قال أبحت نبيذ الذرة المُسكر بعد ذلك، يعني حصل فترة من الزمن فاصلة فقال الشارع أبحت نبيذ الذرة المُسكر، هل يجوز أن يكون تحريم نبيذ التمر المُسكر المستفاد من القياس ناسخاً لذلك إذا ثبت تأخره عن إباحة نبيذ الذرة؟

الآن نبيذ الذرة منصوص عليه، أنا قلت متأخر؟ لا، خلونا نأخذه كمطلق ونفصل في من هو المتأخر، الآن نبيذ التمر المُسكر هذا الذي أنا جعلته فرعا في القياس وجعلت الطريق الذي أوصلني إلى الحكم فيه هو القياس، هل يجوز أن يكون تحريم نبيذ التمر المُسكر المستفاد من القياس ناسخا للنص الذي فيه أبحت نبيذ الذرة المُسكر إذا ثبت تأخر هذا القياس عن إباحة نبيذ الذرة؟ وهل يجوز أن يكون منسوخا إذا كان متقدما هو، والناسخ له إباحة النص المفيد لإباحة نبيذ الذرة في حالة ما إذا ثبت تقدم تحريم نبيذ التمر؟ هذا مثال للقياس المنصوص على علته.

أعيد هذا المثال مرة أخرى أنا عندي ثلاثة أمور:

أولها: عندي نص على تحريم -نقول هذا كله أمثلة فرضية لأجل لأن نصور هذه المسألة- عندي نص يفيد تحريم الخمر المتخذ من العنب، إذن هذا منصوص عليه، فرضنا أن الشارع نص على تحريم الخمر المتخذ من العنب.

لو أتيت إلى الخمر المتخذ من التمر الذي هو نبيذ التمر ولاحظت فيه الإسكار، هناك نص على علة الإسكار، قال حرمت الخمر المتخذ من العنب لكونه مُسكرا، فأنا لاحظت أن نبيذ التمر يُسكر، فقسته على هذا الأصل، فخرجت بتحريم نبيذ التمر المُسكر لعلة الإسكار، هذا الحكم خرجت به بالقياس.

لو فرضنا أن فيه نص آخر بحل نبيذ الذرة المسكر، نفرض أن هذا موجود، فهل القياس الذي ذكرته الذي هو نبيذ التمر المُسكر إذا كان متأخرا على هذا النص هل يكون ناسخا له؟ يكون ناسخ لإباحة نبيذ الذرة المُسكر؟ وإذا ثبت تقدمه هذا القياس على هذا النص المبيح لنبيذ الذرة المُسكر هل يكون منسوخ؟ ويكون ناسخه النص المفيد لحل نبيذ الذرة؟

إذن عندي القياس قد يكون في حالة من الحالات ناسخا إذا كان بعد النص، يعني عندي النص وقست عليه، ثم حصل هذا القياس، وجاء هذا القياس بعد نص آخر يخالفه في الحكم فهل يكون هذا القياس ناسخ للنص؟

ثم لو كان العكس، هل يكون هذا القياس منسوخ بالنص؟ هذه صورة المسألة ومثالها.

وقد تعمدت أن أذكر مثالاً للقياس المنصوص على علته، تلحظون أنني في كل النصوص الواردة المفترضة طبعا؛ أني قلت في النص الأول لو قال الشارع حرمت الخمر المتخذ من العنب لكونه مسكرا، فنص على العلة، وفي النص الآخر لو قال الشارع أبحت نبيذ الذرة المُسكر، فنص على علة الإسكار، فهذا مثال للقياس المنصوص على علته، وإنما ذكرته لأن المؤلف رحمه الله قد أجاز النسخ به ونسخه، فلو لم يكن منصوصا على علته لحذفنا التنصيص، فيكون مثالاً على غير المنصوص على علته، هذا بالنسبة لبيان هذه المسألة وتصويرها تصويرا يعني بمثال افتراضي.

إذن عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: ما ثبت بالقياس هل يكون ناسخا؟ هذه مسألة.

المسألة الثانية: ما ثبت بالقياس هل يكون منسوخا؟ هذه مسألة أخرى.

المسألة الأولى: ما ثبت بالقياس هل يكون ناسخا؟ يعني هل يمكن أن ينسخ شيئا من الأدلة؟

هذا اختلف فيه أهل العلم على أقوال أشهرها أربعة:

القول الأول: إن كانت علة القياس منصوصة، يعني نص على علة القياس، مثل ما مثلنا به في قولنا مثلا لو افترض أن الشارع قال: حرمت النبيذ المتخذ من العنب لكونه مسكرا، فنص على العلة، المنصوص على العلة يعني من أمثلته الشرعية قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة (**إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات**) "إنها" هنا معناها "لأنها" إذن هذا علة عدم التنجيس هو الطواف، بعض أهل العلم يقول كل ما يطوف ويشق التحرز منه يكون له نفس حكم الهرة، إذن أعود إلى هذا القول يقولون هؤلاء القول الأول: **إن كانت علة القياس منصوصة فيمكن إن يكون القياس ناسخا، وإن كانت غير منصوصة فلا يكون ناسخا**، وهذا القول اختاره الآمدي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، واختاره ابن قدامة رحمه الله في كتابه روضة الناظر وجنة المناظر.

استدلوا على ما ذهبوا إليه الآمدي وابن قدامة رحمهم الله بقولهم: إن القياس إن كان منصوص العلة -يعني إن كان منصوصا على علته- كان كالنص ينسخ وينسخ به، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الحكم الثابت بالقياس منصوصاً على علته.

إذن فرقوا بين القياس المنصوص على علته التي ذكرت العلة تنصيصاً فيه، وبين القياس ذو العلة المستنبطة يعني التي لم يُنص عليها وإنما استنبطت استنباطا، مثل ماذا المستنبطة استنباطا؟ مثلا اختلاف العلماء في العلة في الربويات، بعضهم يذكر العلة في الربويات هي: الكيل مع الادخار، بعضهم يذكر: الثمنية مع الوزن، بعضهم يذكر: الطعم، كلا منهما مطعوم: فهذه العلة مستنبطة، لماذا؟

لأن الحديث الوارد في الأصناف الستة لم يذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم العلة قال: (البر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح)..الخ. الذهب بالذهب والفضة بالفضة، فما ذكر علة، فالفقهاء اجتهدوا في البحث عن علة، فبعضهم ذهب إلى قضية الثمنية قال كلها أثمان، أو بعضها أثمان، الثمنية و الوزنية بعضها أثمان وبعضها يُكال، وقالوا العلة فيها الثمنية والادخار، لأن كل هذه الأصناف تدخر البر يدخر والشعير يدخر والملح يدخر، وبقية الذهب والفضة ثمنيات فقالوا العلة الثمنية والكيل والادخار، وبعضهم قال لا، العلة الثمنية أنها أثمان الذهب والفضة، والطعم، وهذا رأي الإمام الشافعي، وذهب إلى حديث آخر ذكر فيه الطعام لفظة الطعام وقال هذه اللفظة يستنبط منها أن العلة هي الطعم في غير الأثمان، إذن كل هذه أمور مستنبطة.

عندما يأتي النبي صلى الله عليه وسلم يقول (**لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان**) لا يجوز له أن يقضي وهو غضبان هل العلة في ذلك الغضب، فتكون علة واردة؟ يعني علة مقتصرة على محلها فقط وهو حال الغضب، فتكون من قبيل العلة القاصرة؟ أم علة متعدية يمكن أن أستنبط هذه العلة فاجعل مثلا كل مشوش الذهن لا يجوز له أن يقضي، فلا أجعل القاضي يقضي وهو جوعان مثلا أو هو عطشان أو هو مهموم، فأنا استنبط العلة وهي تشويش الذهن لأن هذا تشويش الذهن قد يوقعه في الخطأ، فهنا فرق كما قلت بين العلة المستنبطة والعلة المنصوص عليها، فالمنصوص عليها هي أن تذكر بنصها، مثل كما قلت لكم أنها من الطوافين عليكم فذكر العلة الطواف، فيقاس عليه كل ما كان فيه طواف أو كل الحيوانات التي تطوف على الإنسان ويصعب التحرز منها.

أنا ذكرت هذا لأفرق بين العلة المنصوصة -هذه ستأتيكم إن شاء الله في المستوى السابع بشيء من التفصيل، لأن هناك ستدرسون القياس وأنواع القياس وما إلى ذلك، لكن هنا الآن مادام جاء معنا هنا لا بد أن نوضحه-.

أعود إلى قضية القول الأول و أقول كل ما مضى هو مجرد إيضاح المعنى والذي يهمني هو هذا القول فقط أن أبينه وأبين دليله.
القول الأول كما قلت لكم أنهم يقولون فرقوا بين القياس ذو العلة المنصوصة والقياس ذو العلة المستنبطة، يقولون إن كانت علة القياس منصوصة فيمكن أن يكون ناسخا، وإذا كانت مستنبطة فلا يصلح أن يكون ناسخاً،
دليلهم : قالوا إن القياس إن كان منصوص العلة كان كالنص يَنسخ ويُنسخ به، وهذا بخلاف إذا لم يكن الحكم الثابت بالقياس منصوصاً على علته، لأن العلة حينئذ ستكون مستنبطة، واستنباطها إنما يكون باجتهاد المجتهد وهو عرضة للخطأ، فلا يقوى على رفع الحكم الشرعي، بخلاف النص على العلة فإنه حكم الشارع المعصوم عن الخطأ فهو يقوى على النسخ.
هذا دليلهم، ومفاد هذا الدليل كما قلت هو التفرقة بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة، بم التفريق؟ قالوا العلة المنصوصة تفيد الجزم بالعلة فلذلك نحن نجزم بالقياس، فكأن هذا القياس قد نص عليه، لأنه إذا قال لنا حرمت خمر العنب لإسكاره؛ كأنه قال قيسوا عليه كل مُسكر فإنما أنا حرمت لا لأنه خمر عنب وإنما حرمته لكونه مُسكرا، فعندما يأتينا أي نوع من أنواع الخمور مُسكر نقول هذا حرام جزماً لماذا؟ لأن العلة منصوص عليها.
بخلاف العلة المستنبطة، الشارع ما أتى لي بعلة، فأنا عندما آتي وأستنبط علة باجتهادي، ما هي القضية؟ أنني قد أخطئ، هناك نص على العلة فالخطأ غير وارد، لكن هنا العلة غير منصوص عليها فأنا قد استنبطها بنوع اجتهاد ونسبة الخطأ واردة في اجتهادي، فالذي أخرج به من الحكم الشرعي المقيس عليه أكثر ظنية وأكثر احتمالية وأكثر عرضة للخطأ، ومادام أنه أكثر عرضة للخطأ إذن هذا ضعيف لا يقوى على أن يكون ناسخا لنص، بينما هذا المنصوص على علته هو قوي لأن النص على العلة كأنه قال لي قس عليه كل ما كان فيه هذه العلة، وبذلك يكون كالمنصوص عليه، وعلى ذلك فيمكنه لقوته أن يكون ناسخا، هذه وجهة نظر من قال بهذا القول وهو القول الأول في المسألة.
القول الثاني في المسألة: الفرق بين القياس الجلي والقياس الخفي، قالوا فإن كان القياس جلياً يعني ظاهراً فيمكن أن يكون القياس ناسخا، وإن كان خفيا فلا يكون ناسخا، وهذا قول أبي القاسم الأنماطي من الشافعية.
القول الثالث في المسألة: هو أن القياس يكون ناسخا مطلقا، وهو قول بعض العلماء ولم يسمهم ابن قدامة ولا غيره، أن القياس يكون ناسخا مطلقا، سواء كان علة منصوصة أو مستنبطة، سواء كان قياس جليا يعني ظاهراً واضحاً أو خفياً ليس بظاهر.
القول الرابع والأخير في هذه المسألة: أن القياس لا يكون ناسخاً مطلقاً، وهذا قول بعض أهل العلم أيضا، فلا القياس المنصوص على علته يصلح أن يكون ناسخاً، ولا المستنبط يصلح أن يكون ناسخاً، لا القياس الجلي يصلح أن يكون ناسخاً ولا القياس الخفي يصلح أن يكون ناسخا، إذن القياس بكل أنواعه لا يصلح أن يكون ناسخاً.
المسألة الثانية: القياس هل يكون منسوخا؟ كما مثلنا به في صدر هذه المسألة هل يمكن أن يكون منسوخا، هل يمكن أن يرد على القياس نص فينسخه؟ أيضا هذا خلاف بين أهل العلم على أقوال أربعة:
القول الأول: القياس لا يكون منسوخا مطلقا، وهذا نسب إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي.
القول الثاني: أن القياس منسوخا مطلقا، وهذا قال به بعض الأصوليين.
القول الثالث: مثل قول المؤلف في المسألة السابقة وهو التفريق بين القياس إن كان منصوصا على علته فيمكن أن يكون منسوخا، وما لم يكن منصوصا على علته وهو القياس بعلة مستنبطة فهذا لا يمكن أن يكون منسوخا، والكلام في هذا

شرحاً وإيضاحاً كالكلام في قضية النسخ بالقياس، أن يكون القياس منسوخا، إن كان منصوصاً على علته فيمكن أن يكون منسوخاً لأنه يصبح كالنص، فينسخ فيكون بمثابة نسخ نص بنص، وإن كانت العلة مستنبطة فلا يكون لأنه أصلا كأنه في حكم المعدوم، وهذا اختاره كذلك الآمدي وابن قدامة عليهما رحمة الله.

القول الرابع في المسألة وهو: الفرق بين القياس الموجود في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس الموجود بعده، فالأول يجوز أن ينسخ دون الثاني، القياس الموجود في زمن النبي ﷺ قالوا يجوز أن يكون منسوخا، وأما القياس بعده فلا يجوز، وهذا قال به أبي الحسين البصري، وكأنه يشير إلى أن القياس الموجود في زمن النبي ﷺ يكون أقوى من غيره، لأنه إذا كان خطأ فيقول أبو الحسين البصري المفترض أنه ينبه الوحي على خطئه، وما دام أنه لم ينبه على خطئه إذن فهو صحيح ويكون في حكم النص، لذا لا بأس أن يكون منسوخا.

والذي يظهر والله أعلم أن **القياس لا يصلح أن يكون لا ناسخا ولا منسوخا**، وإنما النسخ لا يكون إلا بالدليل من الكتاب أو السنة، سواء كان القياس منصوصا على علته أو ليس بمنصوص على علته، وإنما نتعامل في النسخ مع النصوص، مع الأدلة من الكتاب والسنة، ولا نتعامل مع الأقيسة، لأنه أبلغ ما يكون من الأقيسة هو المنصوص على علته، وهو أيضا يحتمل، لأن طائفة من أهل العلم لا يرون القياس أصلاً وحتى ولو نص على علته، لأنهم ربما يكون هذا النص على العلة إنما هو مع التنصيص على العلة يوجد علة أخرى وهي اقتصاره على المحل، فإذا قلت أعتقت سالماً لسواده فقد لا يفهم منه عتق كل أسود، لأنه احتمال أن تكون العلة مركبة هنا وهو السواد وسالم، فأنا أعتق سالم بذاته ولكونه أسودا، فلا يصح حينئذ القياس، أقول هذا احتمال للمخالفين في القياس، وإن كان كما هو مشهور أو كما هو مذهب جماهير أهل العلم أن القياس إذا كان منصوصاً على علته فإنه دليل من الأدلة الشرعية وهو مزية لشريعة الإسلام بشروطه طبعا، وليس بأي قياس بدون شروط وبدون أن يكون الضوابط المعروفة الموجودة التي ذكرها علماء الأصول موجودة في القياس.

الحلقة (٣٩)

مسألة: التنبيه هل ينسخ أو يُنسخ؟

وقبل أن نتكلم عن خلاف أهل العلم في هذه المسألة؛ بطبيعة الحال لا بد أن نبين معنى التنبيه، لأنه سيكون معنا في المستوى السادس.

وبما أن التنبيه أتى معنا هنا كان لزاما علينا أن نبين معنى التنبيه ونمثل له بمثال حتى يتضح، ثم بعد ذلك نبين هل يكون التنبيه منسوخا أو ناسخا.

التنبيه: هو باختصار: مفهوم الموافقة، وهو اللفظ الدال على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه نفيا أو إثباتا.

وإنما سمي تنبيهاً لأن اللفظ المنطوق به نبَّه على الحكم المسكوت عنه، ويسمى التنبيه أيضا مفهوم الخطاب وفحوى الخطاب، ونحو ذلك من هذه التسميات والتي سيكون الكلام عنها مفصلا في مبحث المفهوم والمنطوق في مباحث دلالات الألفاظ عند الأصوليين، هذا تعريفه.

مثال التنبيه: قول الله تعالى {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً**} في هذه الآية نبه على تحريم ضرب الوالدين بطريق الأولى، فلو فرض أن ضربهما كان مباحا قبل هذا التنبيه كان هو -أي التنبيه- ناسخا لإباحة ضرب الوالدين، هذا المفهوم.

ولو فرض أن إباحة ضربهما شرعت بعد التنبيه المذكور كانت ناسخة له.

فالتنبيه ناسخ في الصورة الأولى، منسوخ في الصورة الثانية.
هذا مثال للتنبيه مع تصوير مسألة هل يكون ناسخا أو منسوخا.
أبين الأمر الأول وهو المثال على التنبيه، ثم بعد ذلك أخوض في هذه المسألة هل يكون ناسخا أو منسوخا.
التنبيه كما ذكرت في مثل قوله تعالى {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً**}، طبعا التنبيه الذي هو مفهوم الموافقة أحيانا يكون مفهوم موافقة أولى، وأحيانا يكون مفهوم موافقة مساوي.
يعني مثلا الأولى أي مفهوم الموافقة من باب الأولى مثاله الآية السابقة، فمنطوق الآية تحريم التأفف بالنسبة للوالدين، فلا يجوز للولد أن يتأفف من والديه مهما كانت الأسباب لدلالة هذه الآية، والنهي يقتضي التحريم.
الضرب أشد من التأفف، التأفف هو التضجر فقط، وإظهار السأم، لكن الضرب أشد، فلذلك دلت هذه الآية على تحريم الضرب من باب أولى فهو مفهوم موافقة، موافقة لأن كلاهما تحريم فالضرب حرام والتأفف حرام، لكن لمّا كان الضرب أشد من التأفف كان التحريم للضرب من باب أولى.
مثال لمفهوم الموافقة المساوي (التنبيه المساوي) كما في قوله تعالى في النهي عن أكل مال اليتيم. قال الله تعالى {**وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا**} والنهي عن أكل مال اليتيم قد وردت فيه عدة آيات، فأكل مال اليتيم حرام، طيب إحراق مال اليتيم؟؟؟ هو حرام كذلك، لماذا ؟ بالنسبة لليتيم يستوي أن تأكله أو تحرقه، فالضرر على اليتيم بالأكل أو بالإحراق واحد، فالتحريم هنا واحد، لأن كلاهما فيه ضرر على اليتيم وفيه أخذ لماله بالباطل وبالظلم، إذن النهي عن أكل مال اليتيم هذا منطوق الآية، المفهوم هو النهي عن إحراق مال اليتيم، لأنه مثله، فهو مفهوم مساوي لاستواء الضرر على اليتيم في كونك تأكل ماله أو تحرقه سيان، إذن فهذا محرمٌ كما الأكل ظلما وعدوانا محرم، هذا بالنسبة لمفهوم الموافقة أو ما يسمى بالتنبيه معناه وأمثلته.
المسألة عندنا **التنبيه هل يكو ناسخا ومنسوخا أو لا ؟**
هل يمكن أن يكون قوله تعالى {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**} المفهوم الموافق تحريم ضرب الوالدين، هل يمكن أن يكون هذا المفهوم الموافق ناسخا؟
صورته: لو فرض أن إباحة ضرب الوالدين شرعت قبل هذا التنبيه، يعني عندنا آية فيها مشروعية ضرب الوالدين هذا فرضا !! ثم جاءنا بعد ذلك هذا المفهوم، وهو المفهوم الموافق الذي يفيد تحريم ضرب الوالدين، هل يمكن أن يكون هذا المفهوم ناسخاً لحكم الآية التي فيها إباحة ضرب الوالدين؟؟ هذا صورة كون التنبيه ناسخا.
صورة كون التنبيه يكون منسوخا !
لو كانت هذه الآية {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**} بمنطوقها وهو النهي عن التأفف، وبمفهومها الموافق وهو تحريم الضرب، جاءت متقدمة، ثم جاءت آية أخرى فيها التنصيص على مشروعية ضرب الوالدين، (نقول لو فرض هذا)، هل تكون هذه الآية (التي افترضنا وجودها) هل تكون ناسخة لذلك المفهوم، فيكون منسوخا! هل يمكن أن يكون هذا؟ هذه صورة هذه المسألة، التنبيه هل يكون ناسخا ومنسوخا؟ **اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:**
القول الأول: وهو أن التنبيه أو مفهوم الموافقة قد يكون ناسخا ومنسوخا، هذا قول الجمهور واختاره ابن قدامة.
دليلهم على ذلك: قالوا أن التنبيه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق، إذن هم قاسوا المفهوم على المنطوق بجامع أن كل منهما دليل يمكن أن يستدل به على الأحكام الشرعية.

هذا دليلهم أن التنبيه يفهم من اللفظ كالمنطوق، فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً، هذا هو قول الجمهور وهذا هو دليلهم كما هو ظاهر قياس للمفهوم على المنطوق قياس لما يفهم من اللفظ على ما ينطق به اللفظ صراحة بجامع أن كل منهما دليل يصح الاستدلال به فصح أن يكون كل منهما ناسخاً ومنسوخا.

القول الثاني: في المسألة أن لا يصح أن يكون التنبيه أو مفهوم الموافقة ناسخا ولا يصح أن يكون منسوخا، هذا قال به بعض الشافعية.

دليلهم على عدم جواز ذلك: أن مفهوم الموافقة أو ما يسمى بالتنبيه أو مفهوم الخطاب أو فحوى الخطاب كلها أسماء واحدة لمسمى واحد، قالوا أن مفهوم الموافقة أو التنبيه قياس جلي، والقياس لا ينسخ ولا يُنسخ به، والقياس إجمالاً كما مر معنا لا يصح أن يكون ناسخا ولا يصح أن يكون منسوخا، فأحد أنواعه الذي هو القياس الجلي الذي هو عندهم قياسا جليا الذي هو مفهوم الموافقة كذلك ضمن القياس فلا يصح أن يكون ناسخا ولا منسوخا.

يمكن أن **يناقش هذا الدليل** بأن نقول: نمنع أن يكون مفهوم الموافقة أو ما يسمى بالتنبيه من باب القياس الجلي، بل هو مفهوم الخطاب، ما يفهم من الخطاب ليس هو القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل، هذا أقوى منه وليس هو.

إذن نمنع أن يكون ما ادعيتموه صحيحاً من أن مفهوم الموافقة هو القياس، أو هو من باب القياس الجلي، بل نقول أنه مفهوم الخطاب، وعلى فرض التسليم جدلاً بأنه قياس عندكم فلا يضر تسميته قياساً لأنه يجري مجرى المنطوق في الدلالة، سواء سميتموه قياساً أو لا فحكمه حكم المنطوق في الدلالة، طبعا المنطوق أقوى من المفهوم بطبيعة الحال، لذلك المفهوم لا يقوى، يعني إذا اجتمع مفهوم ومنطوق بدون تأريخ فإن المنطوق يقدم على المفهوم كما قرره علماء الأصول لأنه أقوى، لكن في حالة معرفة التاريخ فلا مانع من رفع المنطوق بالمفهوم والمفهوم بالمنطوق، لا معنى لمنع ذلك، لأن العلماء يسوون في استنباط الأحكام الشرعية بين المنطوق والمفهوم، سيان عندهم طبعا في حالة عدم التعارض.

فكوني أستنبط حكما شرعيا بمنطوق الآية أو بمنطوق الحديث هذا جيد، كوني أفهم من الحديث فهما وأحكم به هذا لا إشكال فيه، مثلا المفاهيم ليس فقط مفهوم الموافقة بل إن مفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة عند أهل العلم، بل حتى المخالفين فيه إنما خالفوا على الصحيح في التسمية.

مثلا الجمهور عندهم من باب الاستطراد، من باب التنبيه على أنه نستدل بالمفاهيم في الشريعة كما نستدل بمنطوق الآيات والنصوص، قول النبي ﷺ في سائمة الغنم الزكاة، هذا يفيد ماذا؟ يفيد أن الغنم التي تسوم أي التي ترعى أكثر الحول فيها زكاة، نفهم منه مفهوم مخالفة أن الغنم التي لا تسوم لا زكاة فيها، ومفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة كما أسلفنا.

الفرق بين مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة أن مفهوم المخالفة عكس الحكم الشرعي، أما مفهوم الموافقة فيكون موافق للحكم إما من باب أولى أو من باب السواء كما سبق معنا في قوله تعالى {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**} فهنا النهي عن الضرب أشد من النهي عن التأفف، كلاهما حرام إذن مفهوم الموافقة يكون الحكم واحد، قد يكون لزوم اتحاد الحكم من باب المساواة بين المتساويين كأكل ما اليتيم وإحراقه، أو من باب الحكم أن هذا من باب أولى كما في قضية تحريم الضرب للوالدين بناء على تحريم التأفف منهما.

إيجاز الكلام السابق:

التنبيه قد يكون ناسخا ومنسوخا عند الجمهور **على القول الصحيح**، وذلك لأن التنبيه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق، فهنا قياس للمفهوم على المنطوق بجامع أن كلا منها يصح الاستدلال به ويُؤخذ منه حكم شرعي.

القول الثاني: وهو قول بعض الشافعية أنه لا يكون ناسخا ولا يكون منسوخا لأنه قياس جلي، والقياس كله لا يصح أن يكون ناسخا ولا منسوخا كما سبق معنا.

فنحن يمكن أن **نناقش هذا الدليل** دليل الشافعية بأن نقول أن حكمكم على مفهوم الموافقة أو التنبيه بأنه قياس جلي لا يصح، لماذا؟ لأنه يفهم من الخطاب، ويفهم من اللفظ، لا ذلك القياس الذي يحتاج إلى فرع وأصل وعلة، فهذا ليس مثل هذا، بل هو أقوى منه وأظهر منه، لذلك أقول مفهوم الموافقة لم يخالف فيه حتى من خالف في صحة القياس كالظاهرية ونحوهم، ومن خالف فيه فإنما خالف في التسمية فحسب.

مسألة إذا نُسخ الحكم في المنطوق هل يُنسخ الحكم في المفهوم؟ وما ثبت من الأحكام بعلة المنطوق؟ وما ثبت من الأحكام بمفهوم المخالفة منه؟ هذه ثلاث مسائل.

المسألة الأولى: إذا نُسخ الحكم في المنطوق هل يُنسخ حكم المفهوم؟

المسألة الثانية: ما ثبت من الأحكام بعلة المنطوق (المقيس عليه) هل يُنسخ بنسخ الحكم في المنطوق (الأصل)؟

المسألة الثالثة: ما ثبت في الأحكام بمفهوم المخالفة منه هل يكون منسوخا إذا نُسخ المنطوق؟

ذكرها المؤلف رحمه الله ورجح فيها قول الجمهور وهو أنه إذا نُسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم وفيما ثبت بعلته أو بمفهوم المخالفة منه.

المسائل الثلاث جعلتها واحدة لأن الحكم فيها عند المؤلف واحد، وهو أنه إذا نسخنا نصاً شرعيا فيه مفهوم موافقة وفيه مفهوم مخالفة وفيه قياس فإن هذه الأمور الثلاثة كلها تكون منسوخة.

المنطوق ما تعريفه؟

المنطوق: هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق كدلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن أو نحو ذلك.

مثال ذلك تحريم التأفف من الوالدين، هذا منطوق الآية {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**}، لو نُسخت هذه الآية {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**} بطل تحريم الضرب الذي هو المفهوم تبعاً لأصله، إذا نسخنا الأصل وهو حرمة التأفف فما يفهم منه ولو كان مفهوم موافقة يُنسخ أيضا تبعاً لنسخ الأصل.

الحالة الثانية: لو نُسخ النهي عن قضاء القاضي وهو غضبان، إذا نسخ حديث (**لا يقضي القاضي وهو غضبان**) فعندنا يرتفع حكم المنطوق وهو قضاء القاضي وهو غضبان، إذا فهم منه أيضا قضاء القاضي وهو جائع أو عطشان فهو مفهوم موافقة، لأن المعنى هنا أن القاضي إذا كان مشوش الذهن فإنه لا يصح قضاءه لأن هذا يؤدي إلى خطأ في الحكم، فحين إذن إذا نسخنا الحكم المنطوق نسخنا حكم المفهوم، فننسخ حكم قضاء القاضي وهو جائع تبعا لأصله.

مثال الحالة الثانية: إذا نُسخ الحكم في المنطوق يُنسخ في ما ثبت من الأحكام بعلة المنطوق

قوله صلى الله عليه وسلم: (**كل مُسكر حرام**) فإذا نسخنا هذا الحكم فإننا نبطل مفهوم هذه العلة وأن ما لم يسكر فليس بمحرم، فلو قسنا النبيذ على الخمر في كونهما مُسكرين فإننا نبطل هذا القياس لأننا أبطلنا أصله، طبعا هذه مسائل فرضية لكنها للإفهام.

المسألة الثالثة: إذا نُسخ الحكم في المنطوق هل يُنسخ مفهوم المخالفة منه؟

مثاله ما ذكرته قبل ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم (**في سائمة الغنم الزكاة**) هذه منطوقها أن الغنم التي ترعى تسوم فيها زكاة، يؤخذ منه مفهوم مخالفة أن التي لا تسوم لا زكاة فيها، فهل إذا نُسخ حديث سائمة الغنم هل يُنسخ مفهوم المخالفة منها ؟؟

وهو أنه لا زكاة في الغنم الغير سائمة؟ **نعم هذا يُنسخ** هذا على قول الجمهور، إذن هذا هو قول الجمهور وهذه أمثلته.
الجمهور يقولون بأنه إذا نُسخ الحكم في المنطوق فإنه يُنسخ حكم مفهوم الموافقة، ويُنسخ ما ثبت من الأحكام بعلة المنطوق في القياس، ويُنسخ ما ثبت من الأحكام بمفهوم المخالفة منه.

الحلقة (٤٠)

قد تناولنا في الحلقة السابقة مسائل ثلاث دمجها المؤلف نظراً لاشتراكها في الحكم، وهو إذا نُسخ الحكم في المنطوق، منطوق آية أو منطوق حديث، هل يُنسخ حكم مفهومه الموافق؟
مثل ما مثلنا به في الآية: {**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**} فيكون هذا إذا نُسخ! نُسخ حكم ضرب الوالدين الذي يُفهم منه من باب أولى، هذه المسألة الأولى.
المسألة الثانية إذا نُسخ الحكم في المنطوق! هل يُنسخ ما ثبت من الأحكام بعلة المنطوق؟
مثال: إذا نص الشارع أن علة تحريم الخمر هي الإسكار ثم نُسخ هذا النص! هل يُنسخ كل ما شاركه في هذه العلة وألحقناه به؟
المسألة الثالثة إذا نُسخ الحكم المنطوق! هل يٌنسخ مفهومه المخالف؟
مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم (**في الغنم السائمة زكاة**)، فَيُفهم منه بمفهوم المخالفة أن الغنم التي لا تسوم لا زكاة فيها، هل إذا نُسخ هذا النص نُسخ المفهوم المخالف؟
الجمهور يقولون نعم يُنسخ.
وخالف في ذلك وهو **القول الثاني** بعض الشافعية أن ذلك لا يعد نسخاً ونسبه المؤلف لبعض الحنفية، **ووجهة نظرهم** أنه نسخ بالقياس والقياس لا يُنسخ به.
وقولهم هذا غير صحيح لأن هذه فروع تابعة لأصل، وهذا نقاش لدليل القول الثاني وهو أيضا دليل لأصحاب القول الأول، فهذه الأمور الثلاثة مفهوم المخالفة، ومفهوم الموافقة، والإلحاق بالعلة المنصوص عليها؛ هذه فروع تابعة لأصل وهو هذا النص، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم هذه الفروع، وهذا دليل الجمهور.
نقول عندنا أصل وهو نص له منطوق، ما يؤخذ من مفهومه الموافق أو مفهومه المخالف أو علته هذه كلها فروع لهذا النص، فإذا نُسخ الأصل ذهبت الفروع بطبيعة الحال، وبهذا نكون انتهينا من هذه المسألة.
نختم هذا المنهج بمبحث مهم جدا وهو **بم يعرف النسخ؟ أو طرق معرفة النسخ**
يعرف النسخ بطرق، نذكر منها خمس طرق، وقبل ذلك نقول أن **النسخ لا يعرف بدليل العقل ولا بدليل القياس بل يعرف بالنقل**، أي شخص يدعي النسخ فلا يقبل قوله إلا بدليل نقلي، لذا لا يقبل كلام بعض المعاصرين الآن، وهذا ذكر عن بعضهم، يقول أنه لو عندنا مسألة من المسائل أو قضية من القضايا الشرعية وهي لا تناسب العصر على زعمهم، فيمكن أن يجتمع العلماء ويقررون نسخ هذه القضية.
فنقول هذا لا يمكن ولا يجوز فهذا كله طريقه النقل، ولا نقبل النسخ إلا بدليل نقلي معروف، والوقت أيضاً وأن هذا الناسخ متأخر عن المنسوخ حتى نعرف.
ما هي طرق معرفة الناسخ والمنسوخ النقلية؟
١ـ أن يكون النسخ مذكورا في لفظ النص الشرعي، مثال ذلك قول النبي ﷺ (**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**) الناسخ الأمر بزيارتها، والمنسوخ النهي عن زيارتها، وقوله ﷺ (**كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا بها**) ترخيص

ثم جاء في نص واحد عدم الانتفاع بها.

٢ـ أن يذكر الراوي تاريخ سماعه ويكون المنسوخ معلوما تقدما، فيكون هذا التاريخ متأخر عن القضية المنسوخة، مثال ذلك قول الراوي: سمعت عام الفتح كذا وكذا.

مثلا تحريم لحوم الحُمُر الأهلية كان عام خبير، وقد صرح بعض العلماء بأن ذلك كان في عام خيبر، وفي غزوة خيبر أمر النبي ﷺ بإكفاء القدور التي طُبخت فيها لحوم الحُمُر الأهلية، إذاً عندنا نص يحدد التاريخ أن التحريم كان عام خيبر، وكان قبل ذلك مباح.

٣ـ أن تُجمِع الأمة أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر، لماذا كان الإجماع حجة؟ تعليل: لأن هذه الأمة لا تُجمع على ضلالة، عندهم نقل عندهم نص، سواء أبدوه أو لم يبدوه، فإذا أجمع العلماء قاطبة بلا خلاف على أن هذا الحكم ناسخ وهذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر إذاً فإنه يثبت هذا طريقاً لمعرفة الناسخ والمنسوخ، مثّل له ابن السمعاني صاحب قواطع الأدلة بنسخ وجوب الزكاة لغيرها من الحقوق المالية، كان هناك حقوق مالية موجودة على المسلمين، فلما جاءت الزكاة فلا واجب غير الزكاة.

ومثّل بعضهم بحديث قتل شارب الخمر في الرابعة الذي رواه أبو داود والترمذي عن معاوية رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال (**من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه**) قال النووي في شرح مسلم "وهذا الحديث منسوخ، قال جماعة دل الإجماع على نسخه".

إكمال لقول النووي "وقال بعضهم نسخه حديث (**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والتارك لدينه المفارق للجماعة**) ا.هـ.

الترمذي بعد روايته لهذا الحديث يقول: "وإنما كان هذا في أول الأمر، ثم نُسخ بعد، وهكذا روى محمد ابن إسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال (**من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه**) قال ثم أُتي النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك برجل قد شرب الخمر في الرابعة فضربه ولم يقتله -فهذا عمدة الإجماع وفيه نص هنا، وهو فعل النبي، ومازلنا في كلام الترمذي، يقول:- وكذلك روى الزهري عن قبيصة عن ذؤيب عن النبي ﷺ نحو هذا، قال - القول مازال للترمذي- فرفع القتل وكان رخصة، والعمل على هذا الحديث عند عامة أهل العلم لا نعلم بينهم اختلافا في ذلك في القديم والحديث" ا.هـ أي أنه لا يقتل شارب الخمر في المرة الرابعة.

وقد نقل الخلاف في ذلك القاضي عياض عن طائفة شاذة، وخالف في ذلك ابن حزم فقال: يقتل شارب الخمر إن عاد في الرابعة، وهناك جمع لطيف لشيخ الإسلام ابن تيمية بين هذه الأحاديث الواردة في هذا الباب، فقال: "أن القتل في الرابعة من باب التعزير، الذي يرجع في تقديره إلى الإمام، فإن رأى أن الفساد يندفع بدون قتله جلده ولم يقتله، فيحمل الأمر بقتله في الرابعة في الحديث -الذي صححه جماعه من أهل العلم- على التخيير لا على الإلزام" أي إن شئتم أن تقتلوه اقتلوه، من باب التعزير، لذلك لما رأى النبي صلى الله عليه وسلم اندفاع الفساد بعدم القتل لم يقتل، كما في قصة الرجل الذي يلقب بحمار عندما أُتي به كثيراً فلعنه أحد الصحابة أظنه خالداً فقال: لعنه الله ما أكثر ما يؤتى به فيجلد لأجل الخمر، فقال: لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله وجلده.

وقد تكرر هذا من عمر في عهده فبعضهم جلده سبع مرات، فعلى هذا يكون هذا الحديث على التخيير من باب التعزير إذا رأى الإمام أن الأمر لا ينصلح إلا بهذا، والتعزير قد يصار إليه إلى حد القتل إن رأى الإمام أن المصلحة العليا للدين

وللإسلام في هذا، وأنه لا يمكن الردع إلا بهذا.
إذاً مسألة قتل شارب الخمر في الرابعة ليس فيها إجماع حقيقي، الصحيح أن فيها خلاف، وقد خالف فيها ابن حزم، ونقل القاضي عياض عن طائفة أنهم خالفوا، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية يرى التوسط في هذا والجمع بين الأحاديث الواردة في هذا الباب، وهو الذي يظهر لي.

٤ـ أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ، مثل قول الراوي "رخَّص لنا رسول الله ﷺ في المتعة فمكثنا ثلاثا ثم نهانا عنها" فهنا تحديد الناسخ والمنسوخ هذا قول الراوي، وليس قول النبي ﷺ.

وكذلك قول أُبيُّ بن كعب (كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم أُمر بالغُسل) رواه أبو داود والترمذي وصححه، كان في أول الإسلام قال النبي صلى الله عليه وسلم (**إنما الماء من الماء**) أي لا يجب الغسل حتى يخرج المني منك أو من زوجك، فإذا حصل الإيلاج دون قذف كان رخصة أي فإنه لا يغتسل ولا يجب عليه، ثم نسخ وأُمر بالغسل كما في حديث عائشة (**إذا مس الختان الختان وجب الغسل**) كما ورد في الصحيحين، بمعنى أن الغسل كان بإخراج المني فقط أي بالقذف، فلو أولج ولم يقذف فلا غسل عليه واجب، كان هذا في أول الإسلام رخصة، ثم جاء الأمر بالغسل عند الإيلاج، سواء قذف أو لم يقذف، فأصبح الغسل واجب في حالتين:

١-في حالة القذف سواء أولج أو لم يولج.
٢-وفي حالة الإيلاج سواء قذف أو لم يقذف.

وكذلك من الأمثلة: قول جابر رضي الله عنه "كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار" فكان هناك أمر بالوضوء من اللحوم إذا مستها النار، أي طبخت بالنار، وكان ذلك في أول الإسلام، ثم جاءت الرخصة في ذلك فأصبح لا يجب فيها الوضوء كحديث "أكل النبي كتف شاة ثم ذهب ولم يتوضأ "فذكر ناسخا وذكر منسوخا.

٥ ـ أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام أي أن نتحرى حال الراوي وحال المروي، فحديث رواه واحد ما أسلم إلا في السنة السابعة، وحديث رواه واحد أسلم في السنة الأولى أو الثانية للهجرة مثلا ثم توفي، فمباشرة نفهم أن هذا الذي رواه من أسلم في السنة السابعة هو ناسخ إذا كان مخالف لما رواه الذي توفي في السنة الثانية.

يذكر أهل العلم لهذا مثال ذلك رواية طلق وأبي هريرة رضي الله عنهما، فقد أخرج أحمد في مسنده وأصحاب السنن الأربعة عن طلق بن علي رضي الله عنه: "أن النبي ﷺ سُئل عن الوضوء من مس الذكر، فقال (**هل هو إلا بضعة منك**)فهذا الخبر قال أهل العلم يفيد عدم وجوب الوضوء من مس الذكر.

وفي حديث في المسند أيضا وعند البيهقي في سننه والحاكم في المستدرك عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال (**من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء**) هذا يفيد وجوب الوضوء من مس الذكر.

لو نظرنا نظرة إلى هذا المروي ومن رواه، نرى أن حديث أبي هريرة متأخر عن حديث طلق، كيف عرفنا ذلك؟؟ نظرنا إلى حال الصحابيين الكريمين ونظرنا إلى سنة وفاتهما وروايتهما عن النبي صلى الله عليه وسلم، أبو هريرة أسلم في آخر حياة النبي ﷺ وبعد وفاة طلق بن علي رضي الله عنه، فيكون حديث أبي هريرة ناسخ لحديث طلق رضي الله عن الجميع، بغض النظر عن أن حديث طلق قد ضعفه جمع من أهل العلم، قال النووي في المجموع أنه ضعيف باتفاق الحفاظ، فنحن نظرنا إلى الحديثين من حيث التاريخ، فوجدنا أن أبا هريرة لم يسلم إلا في السنة السابعة وطلق قد توفي قبل هذه السنة، فيكون

حديث طلق متقدم على حديث أبي هريرة رضي الله عن الجمع.

وفي نهاية هذا المنهج نوجز المنهج في محاور ثلاثة:

١ـ المقدمة المنطقية والمتعلقة بالمصطلحات المنطقية التي تثار في كتب الأصول والعقيدة، فتساعد في التعرف على مصطلحات العلماء وفهم كتب أصول الفقه.

٢ـ مباحث الكتاب العزيز والأدلة الشرعية إجمالا، ثم مبحث الكتاب.

٣ـ الكلام عن النسخ في الشريعة وفي مباحثه.

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تمت بحمد الله وفضله ومنّه وكرمه